۲۹۳۳۲

شرح هیاکل النور

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

يا من نصب رايات آيات قدرته على كواهل هياكل
الممكنات واودع اسرار آثار حكمته في حواصل شواكل
الكائنات يا نور النور يا من يأمر فرط الظهور
انت نور كل شيء وبك ظهور كل فيء افض علينا
انوار معرفتك وخلصنا عن ظلمات الهوى بشروق
سناء حضرتك لجاعر الاهاك في مجاري عالم الغرور
وارفعنا بحبل شعاع القدس الى معارج النور
واهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت

عليهم

عليهم واجعلنا ممن يحشر في زمرة الهداة الالهية
اليهم سيما المصطفين لاداء انبائك وخصوصا
سيدنا محمد اكمل انبيائك عليه وعليهم وآل كل من
ملكوتك الاعلى كرائم التحية والاكرام ما تعاقب
الليالي والايام وتناوب النور والظلام اما بعد
فهذا ايها الذكي المتوقد شرح لهياكل النور يحكي
بحسن دقائقه شواكل الحور وينبئ بمكنونات اسراره
كاشفة عن ستر بانواره او يعثو الى ضوء
ناره محتوية على حقائق هي لعمرك في مقصورات الخيام
لم يطمثها الناظرون بانامل افكارهم اللئام
عرائس ابكار لم يطمثهن انس قبلي ولا جان وخفايا
اسرار لم ينكشف قناع الاجمال عن جمال حقائقها
الى الآن ان حدقت البصر في مراياها ودققت النظر
في مجاليها تبصر فيها دقائق لطف عيون النظار

عنها اقذه وسنى وتجلى منها دقايق حسن فيذة
الطالبين اليها بما يمه صرعة قد رفعتها اليك
لانك انت كفوها واليك قربها ودفوها فكن بها
سعيدا في ظلال الايقان على اريك الاطمينان
وان قرع سمعك ما لم تالفه وشخص في عينك ما لم
تعرفه فقف ولا تخط سرعان لعلك تفوز في هذه
البقعة المباركة من شجرة عباراتها بقبس من انوار
الحكم والاسرار وعساك تستشم من شاطي الوادي
الايمن من طور اشاراتها ما يضا يجانيا يكاد سنا
برقه يخطف بالابصار فان الزمان قد بلغ الى اعالي
مراقي كماله واينع دواني قطوف الامال ودخلة قباله
او شك ان يطلع شمس الحقيقة من مغربها مجانا ظهر
بتاثير انوار الاستعداد التام على آفاق حول
انبائه وقرب ان تنجز ما طال ما بشر به لسان النبوات

من

من عجايب اخباره وغرايب انبائه لما كان الابريز
وان كان تام الوزن صحيح العيار لا يبرز في معرض
الاعتبار عند اولي البصاير في الابصار الا
بعد ان يسك بسكة السلطان ويكوى بختمه باسم
من بيده مقاليد الزمان ثبت غرته باسم من تسمى بالحمد
الالهام وزهي بذاته الانساب احيي شعاير الشرع
بعد اندراسها وجدد معالم الدين غب انطماسها
اضاء بتاثير انوار دولته العوالم بعد وقب
غواسق الغش وشع آثار مرحمته غمام العموم عن
الآفاق اثر ما عم دهي المحن ازاح باشعة قواضبه
ظلم الظلم عن بسيط الارض فاصبحت مستنيرة
الاطراف وانار اصقاع البلاد بكواكب مواكبه
فاضحت مشرقة الاكناف نطاطا دون سرادقات
عظمته رقاب السلاطين واكتحل بذرور غبار عتبته

الصار الخواقين حامي البلاد والعباد لحسن كلاية
ماحي آثار الجور والعناد بيمن عنايته نجوم العلى
حراس قبة من السماء الزمان له من زمرة الخدم
قد شاع في عرصة الدنيا عدالته الذئب قط
على الآرام لم يضم وتم شجاع مهيب باذل
بطل ان يلقه الاسد في آجامها تجم النبي
الانام من ذكر آل عباس بالعدل والجود والاحسان
والكرم ان الكمالات اشتات وقد جمعت
جميعها فيه هذا جامع الكلم المويد بالجنود المعقبات
المكرم بغرايب الآيات البينات جمال الاسلام
والمسلمين غياث الملة والدولة والحق والدنيا
والدين محمود الملقب بخواجه جهان خلد الله تعالى
على عباده ظلال عواطفه وافاض على بلاده انوار
معارفه وعوارفه لازال موارد اسنته بطون اعاديه

ح ل
خلافته
ح ل
رحمته ورافته

وورد

وورد السنة عصابة العلم والفضل شكر اياديه
فان وقع من خدام سدته السنية موقع الرضا
فهو غاية الرغبة ومنتهى المنى ويا اهل الجدال اوتيه
الضلال وجنود شيطان الخيال اولي بساط
القيل والقال كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة
والبغضاء حتى تؤمنوا بالله وحده آمنت بالله
وحده واتجرت به لكنه عبده جل شانه ان يد
جاره او يضيع تارة او يمنع انواره او يفشي
اسراره وهما انما افيض في المقصود مستفيضا
من ولي الطول والجود فاقول لما كان الوجود
وتوابعه من الكمالات فائضة على الدوام من
مبدئها الاعلى على القوابل بحيث لو انقطع
الفيض عنها آنا لم يتصف بها فتلك القوابل
مستدعية لها على الدوام من مفيضها بالسنة استعداداتها

اطلق الشيخ لسان المقال عن طبق لسان الحال
فقال يا قيوم هو صيغة مبالغة للقائم واصله قيووم
على وزن فيعول اجتمع الواو والياء وكان السابق
ساكنا فقلبت الواو ياء وادغمت ولا يجوز ان يكون
على وزن فعول والا لكان قووما لانه واوي
ويجوز فيه قيام وقيم واما معناه فقال صاحب الكشاف
القيوم هو الدائم القائم بتدبير الخلق وحفظه
وقيل القائم بذاته ووجه المبالغة على الوجهين
زيادة الكم والكيف وقال الراغب تعالى قام كذا
اي دام وقام بكذا اي حفظه والقيوم القائم الحافظ
لكل شيء والمعطي له ما به قوامه وذلك هو المعنى
المذكور في قوله تعالى الذي اعطى كل شيء خلقه
ثم هدى وفي قوله افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت
اقول الظاهر من العبارة ان القيام بمعنى الدوام

ثم

ثم يصير بسبب التعدية بمعنى الادامة وهو الحفظ
وح يتوجه عليه ان المبالغة ليست من اسباب التعدية
فاذا القيوم عن اداة التعدية لم يكن الا بمعنى
اللازم فلا يصح تفسيره بالحافظ ثم ان المبالغة
في الحفظ كيف يفيد اعطاء ما به القوام ولعله
من حيث ان الاستقلال بالحفظ انما يتحقق
بذلك لان الحفظ فرع التقوم فلو كان التقوم
بغيره لم يكن مستقلا بالحفظ وعلى هذا لا يرد ما
يورد على تفسير الطهور بنفسه المطهر لغيره من ان
الطهارة لازم والمبالغة في اللازم لا توجب
التعدي وذلك لان المبالغة في اللازم ربما
يتضمن معنى آخر متعديا بل المعنى اللازم قد
يتضمن بنفسه ذلك كالقيام المتضمن لتحريك
الاعضاء نعم [illegible] يريد الطاهر ان من [illegible]

يرد على من فسره بالقائم بذاته المقوم لغيره
ولا ينافيه ههنا ما اجاب صاحب الكشف في الطهور
من انه لما لم يكن الطهارة في نفسها قابلة للزيادة
رجع المبالغة فيها الى انضمام معنى التطهير اليها
لان اللازم صار متعديا وذلك لانه قابل
للزيادة كما وكيفا كما مر على ان فحواه يا ملاحظ
حيث ان انضمام معنى التطهير لما كان مستفادا
من المبالغة بمعونة عدم قبول الزيادة كانت المبالغة
سببا للتعدي في الجملة ويمكن النقض بان المعنى اللازم
باق بحاله والمبالغة اوجبت انضمام المتعدي
اليه لا تعديه ذلك اللازم وبينهما فرقان ثم
الظاهر ان القوام المذكور في قوله اعطانا
القوام بمعنى الوجود اذ جعله باحد المعنيين غير
مناسب كما لا يخفى ومنه المقوم المتداول بينهم

فقد

فقد ظهر له معنى ثالث بذا ويرد على تفسيره بالقائم
بذاته انه يكون معنى ما ورد في الادعية النبوية
انت قيم السموات والارض انت واجب السموات
والارض وذلك معنى ركيك فالظاهر غيره من
المعاني ثم اذا فسر بالقائم بذاته المقوم لغيره
فالقيام بالذات هو وجوب الوجود المستلزم
لاستجماع جميع الكمالات والتبري عن سائر وجوه
النقص والتقويم للغير يتضمن جميع الصفات
الفعلية فمن ثم قيل انه الاسم الاعظم ايدنا
بالنور اي العلم فان العلم نور يظهر به حقائق
الاشياء ويمكن ان يراد به المعارفات
فان حقيقتها النور عند الاشراقيين وكمال
النفس الانسانية ان تتصل بها اتصالا معنويا
فتتصف بما فيها من العلوم او ما تفيض منها

على النفس المتجردة عن العلائق الطبيعية الانوار
الشارقة اللذيذة كما يجيء في آخر الكتاب
ويثبتنا على النور يحتمل المعاني الثلثة على الاول
التثبيت عليه جعله بحيث لا يزلزله الاوهام
والشكوك ليصير يقينيا ان اريد مطلق العلم
وان اريد اليقين فالترقي الى مرتبة العين
والحق او الاسلاك بمناهج مقتضياته فان
لا بعلمه غير مثبت عليه باقدام عمله وعلى الثاني
فالتثبيت عليه عن دوام الاتصال ان امكن
كما يحكى عن بعض المتألهين وان لم يمكن فبان
يجعل هذه الحالة ملكة له فيصير بدنه كقميص يلبسه تارة
ويخلعه اخرى فيتصل بالانوار العالية فيطالع
فيها من الحقائق على ما حكى المصنف عن اساطين
الحكماء وعن نفسه تصريحا وتلويحا وقس عليه المعنى

الثالث

الثالث وحشرنا الى النور بالمعنى الثاني فان
النفوس الكاملة بعد مفارقة البدن تتصل
بالمبادي العالية عندهم وحمله على غيره بعيد
ويمكن ان يحمل الفقرات الثلث على مراتب
اليقين من علمه وعينه وحقه فان الاول عبارة
عن مشاهدة المعلومات بانوار فيض المبدا المفارق
والثاني عن مشاهدة ذات المفارق ومشاهدة
الاشياء فيها والثالث عن الاتصال
التام به والانمحاء فيه كالاجرام المحترقة في النار
ضربا للمثل ففي الاول تايد بالمفارق من حيث
انه يشاهد الاشياء بمدد فيضه وفي الثاني
تثبت عليه من حيث مشاهدة ذاته وفي الثالث
عود اليه للاتصال به والاستغراق التام فيه
فهو حشر اليه فهذه النشاة التعلقية وجعل

مشتهى مطالبنا رضاك بتجلي نفوسنا عن الارجاس
البدنية وتحليها بالكمالات العقلية واقصى اعلى
مقاصدنا ما يعدنا لان نلقاك في المحشر ان
نحشر الى جوار قدسك او في نشأة النشاة با
المشاهدة والفناء والبقاء واراد بالمطالب
ما هو المقصود بالذات وبالمقاصد ما يقصد اليه
لغيره ولذلك خص الاول بما هو مطلوب بالذات
والثاني باسبابه ظلمات نفوسنا بتلطخها
بادناس الاخلاق الردية المانعة عن الوصول
الى الكمال الحقيقي لست على الفيض بضنين بل
فالقصور منا لا في جودك حاشاك اشارة
الظلمات العلائق البدنية بالباب مقام
الطلب قيام متوجهون منتظرون الرحمة عليهم
بتوفيقهم للخلاص عن رذائلها ويرجون نحو الكمال

على المصطفى الذي اخترته من خلقك للرسالة
الى كافة الامم وخصصته بالكمال الاتم والشرف
الاعم ولم يصرح باسمه تلويحا الى اختصاصه به
بحيث لا يذهب الوهم الى غيره بل صار هذا
بالغلبة اسما له صلى الله عليه وسلم وآله بني
هاشم وبني المطلب على المشهور ولعل مراده
الفائزون بالحظ الاوفر من الكمال الخاص
به صلعم اجمعين ٥ هذه الرسالة ١ هياكل النور
الهيكل في الاصل الصورة والاوائل من
الحكماء كانوا يعتقدون ان الكواكب ظلال
للانوار المجردة وهياكل لها فوضعوا لكل كوكب
من الكواكب السبعة طلسما مناسبا له من معدن
يناسبه في وقت يناسبه ووضعوا كلا من تلك
الطلسمات في بيت مبني بطالع يناسبه وكانوا

على وضع يناسبه م

يعمدون اليها في اوقات تخصها ويعملون اعمالاً
يناسبها من التدخينات وغيرها فيستفيضون
خواصها ويعظمون تلك البيوت ويسمونها
هياكل النور لكونها محل تلك الطلسمات
التي هي هياكل الكواكب التي هي هياكل الانوار
العلوية فسمى المصنف تلك الرسالة بهياكل النور
لان المقصود بالذات فيها احوال الانوار
المجردة فكان كل فصل منها بما يشتمل عليه من
العبارات والالفاظ موضع طلسم يتوصل
بملاحظته الى ملاحظة تلك الانوار هذا ما عندي
فيه والله اعلم باسرار عباده ثم لما كان الاطلاع
بهذه المباحث يتوقف على مزيد تجريد للنفس
عن العلائق وتقديس عن العوايق اردفه بالدعاء
فقال قدس الله النفوس القابلات للهدى

ليشفعوا بها

ليشفعوا بها وفي بعض النسخ والعقول الماديات
اليه ليزيدوا في الافاضة والارشاد فقد جمع
بين الدعاء للمعلم والمتعلم وفي تخصيص النفوس
بالقابلات والعقول بالماديات تلميح الى
ما قاله بعض الحكماء المشائين من ان النفس انما
تسمى نفساً ما دامت بالقوة فاذا حصل كمالاتها
بالفعل انسلخ عنه ذلك الاسم والاسم
اللائق بها حينئذ هو العقل الهيكل الاول اشارة الى انها
هي كالمبادي للمباحث الآتية كل ما يقصد اليه
لذاته بالامكان بالاشارة الحسية وهي امتداد
موهوم آخذ من المشير الى المشار اليه فانك
اذا اشرت الى شيء اشارة حسية تخيلت
امتداداً موهوماً منك اليه فان كان حساً
او سطحاً كان ذلك الامتداد جسماً موهوماً

كان سطحاً خرج من عندك متحركاً اليه على وجهه حتى
وصل اليه فرسم بحركته جسماً وان كان خطاً كان
ذلك الامتداد سطحاً موهوماً كان خطاً
تحرك منك اليه فرسم بحركته سطحاً وان كان
نقطة كان خطاً كان نقطة تحركت
منك اليها فرسمت بحركتها خطاً وما يقبل
الاشارة الحسية بهذا المعنى لذاته فهو جسم
لانه لا بد وان ينقسم في جميع الجهات لما بين
من ابطال الجزء الذي لا يتجزى في جهة من الجهات واليه
اشار بقوله وله طول وعرض وعمق لا محالة
والاعراض وان قبلت الاشارة الحسية
لكن قبولها لا لذاتها بل بواسطة حلولها في
الاجسام والاجسام تتشارك في الجسمية اعلم
ان حقيقة الجسم عنده على ما صرح به في غير هذه

الرسالة

الرسالة هو الجوهر الممتد المدرك منه في بادي
النظر اعني الصورة الجسمية كما هو مذهب
افلاطون وليس عنده مركباً من الهيولى والصورة
الجسمية بل هو عين الصورة وهي القابل
للانفصال فانها تبقى بعد الانفصال
متصفاً بالوحدة والاختلاف بين الاجسام
بالاعراض القائمة بها من الكيفيات وغيرها وتلك
الاعراض داخلة في انواع الجسم ولا يمتنع
تركب الجسم من الاعراض في الخارج كما في
الكرسي فانه مركب من القطع الخشبية والهيئة
المخصوصة التي هي عرض انما الممتنع التركيب
الذهني لان الاجزاء الذهنية محمولة فيلزم
كون الجوهر عرضاً ولا يقولون بالصور النوعية
التي هي جواهر كما هو مذهب المشائين وكل

بصفة التعدد كما كان قبله
حر

اشار الى انهم يطلقون الصور النوعية
على بعض الاعراض الذي

مشترکين في شيء يلزم افتراقهما بشيء آخر ضرورة والا لم
يکن اثنين فلم يتحقق الاشتراک فالاجسام
يلزم ان يکون بينها تمايز بامور وما يتمايز
به الاجسام هو الهيئات بناء على ما سبق في عدم
اثبات الجواهر التي تسمى صورا نوعية وتحقيق
الحق في هذا المرام يستدعي زيادة بسط في الکلام
فليطلب في محال اوسع من هذا المقام لما
کانت الهيئات بعضها لازما للاجسام وبعضها
غير لازم حاول تفصيلها فبدأ بتعريف اللازم
وترک تعريف غيره احالة الى المقايسة
ثم اردفه بالتقسيم وقدم فيه ذکر اللازم لکونه
القسم الوجودي ولکونه الصق بما يستعمل من ان
ما به تمايز الاجسام هو الهيئات فانها لوازم لتلک
الاجسام ضرورة ان المقصود من المميزات

الاول

ههنا المميزات

الاول التي هي مبادي الانواع اذ بها يحصل
التمايز ثم تبعها الاختصاص بصفات اي
فقال ولازم لذاتها الظاهر انه اراد بلازم
لذاتها ما يلزمها من حيث هي لا ما کان
الذات علة اللزوم لان الحاجة المذکورة
في قوله ما لا ينفک عنها اي بالضرورة
تعم جميع ما يلزم الحقيقة سواء کان اللزوم
معلولا لها او لغيرها واما يلزمها لحيث وصف
او وقت فقد ينفک عنها وصف الشيء اي
الوصف المقيس الى الشيء ليشمل الممتنع
واراد بالوصف ما يوصف به الشيء سواء کان
ذاتيا له او عرضيا قد يکون ضروريا کالممتنع
الانفکاک عنه کالزوجية للاربعة فانها تلزمها من
حيث هي فلا ينفک عنها اينما وجدت

في الذهن او في الخارج بمعنى انها حيث وجدت
كانت متصفة بها والجسمية للانسان فانها يلزمه
حيثما وجدت وقد يكون ممكنا لا ممتنع ثبوته
له ولا انتفاؤه كالقيام والقعود للانسان
وقد يكون ممتنعاً ثبوته له كالفرسية له اذ ممتنع
ضرورة اي لا يمكن للوهم ان ينتزع منه شيئا
دون شيء والمراد به ههنا ما يشمل الفرض العقلي
لا يجوز ان يكون في جهة وان يشار اليه اشارة
حسية لذاته لان ما منه الى جهة غير ما منه الى
جهة اخرى فينقسم وبداهته لانه يملأ المكان
فلا جرم يكون يمينه غير يساره وفوقه غير تحته
ولا يرد النقض بالنقط فانها عرض عند
مثبتيها والبديهة انما تحكم بتغاير الجهات
في المتحيز بالذات الذي يملأ المكان دون العرض

كون الانسان فرسا
والذي لا يتجزى شيئا
الوهم

على تقدير كونه في الجهة
صح

على تقدير كونه في الجهة يكون

الذي

الذي لا حجم له ولا يشغل المكان فافهم وما
قيل من ان اللازم ان يكون له نهايتان
لا جزآن فاسد لما قيل من ان النهايتين يجب
اختلافهما في المحل واللازم اتحادهما في الوضع
لان محل النهايتين واحد ضرورة واللازم
من قيام النهايات بالجسم انقسامه في الخارج فيلزم
كون الجسم منقسما بالفعل الى اقسام غير متناهية
ولان النهاية قائمة بالجسم بتمامه اذ جزء الجسم
جسم فلا جزء اولى من جزء بل لان النهايتين اذا
اتحدتا في الوضع لم يكن ما منه غير ما منه الى آخر
وهو غلط كما مر وان اختلفتا لزم الانقسام
الوهمي في المحل ضرورة ان الاشارة الى احدى
النهايتين اذا كانت غير الاشارة الى
الاخرى فيمكن ان يفرز منه في الاشارة

شئ غير متجزئ واعلم ان هذا الدليل مع وجازته
دل على انتفاء الجوهر الذي لا يتجزى الا في
جهة او جهتين وهما الخط والسطح الجوهريان
فثبت ان الغير المتجزى ليس قابلا للاشارة
الحسية وينعكس بعكس النقيض الى ان ما يقبل
الاشارة الحسية فهو منقسم في الجهات كما مر في صدر
الهيكل الهيكل الثاني في اثبات تجرد النفس
انت لا تغفل عن ذاتك ابدا ولو في حال
النوم والاغماء وهذه مقدمة وجدانية
قال الشيخ الرئيس ومن جوز ان يكون في بعض
الاحوال ذاهلا عن نفسه حتى لا يكون بينه وبين
الجماد فرق في تلك الحالة فلا يجرى معه البرهان
وما من جزء من اجزاء بدنك الا وتنساه
احيانا كما يشهد به الوجدان ولا بد ان يكون الكل

وهو الجسم

الا بانه جزئه ففي حال النسيان جزء من تلك الاجزاء
لا يكون الكل مدركا فلو كنت انت هذه
الجملة او جزء من اجزائها ما كان يستمر
شعورك بذاتك مع نسيانها
اذ لا يعقل الشعور بالشئ مع الغفول عنه او عن
جزئه وحاصل البرهان ان النفس مشعور بها
في جميع الاوقات ولا شئ من البدن واجزائه
بمشعور به في جميع الاوقات فالنفس ليس البدن
ولا شئ من اجزائه كما قال فانت وراء هذه
البدن واجزائه فلا يكون
النفس جسما اصلا لان كون النفس جسما غير البدن
واجزائه باطل اتفاقا من العقلاء بل بديهة فان
العاقل لا يجوز في معرض الاشارة الى نفسه الاشارة
الى شئ خارج من بدنه طريق آخر مداره على ان

البدن يتبدل دائما كما سياتي والنفس ليست بمتبدلة
بل باقية مستمرة فالنفس غير البدن اما المقدمة
الاولى فاشار الى بيانها بقوله بدنك ابدا
في التحلل والسيلان بسبب تصرف
الحرارة الغريزية والغريبة في الرطوبات
البدنية واشار الى بيانه بقوله واذا انت
الغاذية تماما الى مثل جزء المستحيل الغذاء
الوارد ان لم يحلل من بدنك العتيق اي
الاجزاء التي كانت حاصلة قبل طريان الجزء
الغذائي عند ورود الجديد اي الحاصل من الغذاء
لعظم بدنك جدا اذ المفروض عدم نقصه مع
ازدياد حجمه بما يرد عليه من الغذاء فعلم انه يتحلل منه
شيء فيخلفه جزء الغذائي فلذلك لا يعظم
عظما واما المقدمة الثانية فاشار اليها بقوله

ولو كنت

ولو كنت انت هذا البدن او جزء منه
لتبدلت انانيتك كل حين ولما دام
الجوهر المدرك منك فانت
انت لا بدنك وبهذا البحث
نقيض هو ان هذا البرهان مبني على تبدل الجسم المتغذي
ساعة فساعة بانعدام شيء منه وحدوث شيء آخر
ويلزم منه ان لا يكون النمو والذبول حركة
كمية اذ لا بد في الحركة من بقاء موضوع يتبدل
عليه افراد المقولة التي تقع فيها الحركة والمفروض
ان المتغذي يتبدل كل حين بانعدام اجزائه
فليس هناك موضوع واحد بل مادة المقدار
الصغير واخرى الكبير وصرح في المطارحات
بنفي الحركة الكمية فقال بل الحركة الكمية انما هي
بالحقيقة حركة اينية اما للاجزاء الخارجة

بالمداخلة فيها وللاجزاء الاصلية بالتفرق
حتى يمكن للخارجة التخلل بينها كما في النمو فانه
تتحرك فيه اجزاء خارجة الى الاجزاء الاولية
فتتصل بها او الاجزاء الجسم بالانفصال
عن بقية الاجزاء كما في الذبول ونفي التخلخل
والتكاثف الحقيقيين بل ارجعهما الى [illegible]
اجزاء الجسم وتخلل الاجزاء اللطيفة في خللها
واصطدام اجزائه وخروج تلك الاجزاء
من خللها كما في القطن المنفوش تارة والمضغوط
اخرى واعتمد في نفي كون النمو والذبول
حركة كمية على دليل آخر غير ما لزم من هذا البرهان
وهو ان النمو انما هو بتخلل بعض الاجزاء في
الجسم وللاجزاء الاولية مقدار باق بحاله
وقد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس ههنا

زيادة

زيادة في مقدار جسم واحد اصلا بل انضمام جسم ذي مقدار
الى جسم آخر مثله والذبول انما هو بتحلل بعض
الاجزاء عن الجسم وانفصاله منه فليس ثمة نقص
مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية باقية
على مقدارها وانما انفصل عنها جسم آخر له
مقدار فلا يخلوا الامر فيهما عن حركة بعض
الاجزاء الخارجة الى اجزاء الجسم بالالتصاق
وحركة بعض اجزاء الجسم الى الخارج بالانفصال
فهي بالذات حركة اينية وبالعرض حركة
كمية وقد اجاب عنه بعضهم بان الاجزاء
الاصلية زادت عند النمو على ما كانت
عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة
في منافذها وتشبهها بها وفي الذبول نقصت
عما كانت عليه وانكاره مكابرة وفصل القول

فيه بعض المحققين المتاخرين فقال ان كان
اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية بحيث
يصير المجموع متصلاً واحداً في نفسه فالامر كما
قال المجيب الاول لامر كما قاله المورد الثاني
للحركة في الكم اقول ان الجسم النامي ليس متصلاً
واحداً وكذا الجزء الغذائي ضرورة كونهما ممتزجين
وبقاء صور البسائط في الممتزجات كما قرره
في موضعه فكيف يصير مجموعهما متصلاً واحداً
في نفسه ثم على تقدير التنزل فلا بد من ان ينعدم
المتصلان ويحدث جسم آخر متصل كما حقق
في مقامه فينعدم الجسم النامي ويحدث جسم آخر
وهذا ايضاً يستلزم لانتفاء الحركة الكمية في النمو
لتبدل الموضوع وان اراد بكونهما متصلاً
في نفسه المداخلة التامة فذلك لا يحقق الحركة

في الكم

في الكم ضرورة انه لم يزد مقدار جسم واحد اصلاً
اذ المقدار الزائد قائم بمجموع الاجزاء الجديدة
والقديمة بهذا وقد آل كلام الشيخ الرئيس في
الشفاء في الفن الثالث من كتاب السماء
والعالم في الفصل المعقود للكلام في النمو
الى ان الباقي في النامي بعض المادة الاولى
والنوع من الصورة وان النوع باق لكن
بمعنى انه الزائد في مقدار حلقة بسبب مادته
ومقدارها لا المادة ولا المقدار فان المادة
الباقية لم يزد مقدارها بل انضاف اليها مادة
اخرى فحصل مجموع اعظم مما كان اولاً اعني
المادة الباقية فقط وهذا تصريح بنفي حركة
الكمية في النمو حقيقة ضرورة تبدل الموضوع
بزوال شخص من وحدوث آخر من نوعه مع

بقاء النوع فافهم ثم لا يذهب عليك ان
المص اشار في غير هذا الكتاب الى جريان
هذا الدليل في سائر النفوس الحيوانية اذ لو لم يكن
لها نفس باقية لكان الفرس متبدل كل حين
والحدس الصايب يحكم بخلافه وبان الفرس شيء
بذاته مستمر مع تبدل بدنه ولذلك يتذكر
ما احسه من قبل فللحيوانات ايضا عنده نفوس
مجردة كما هو مذهب الاوايل وبعضهم اثبتوا
في النباتات ايضا ويلوح ذلك من بعض كلمات
المص وبعضهم اثبتوا في الجمادات ايضا واعلم
ان بقاء الذات في الحيوانات ظاهر كما في
الانسان وقد صرح الشيخ الرئيس في جواب
اسولة بهمنيار بصعوبة التفرقة بين الانسان
وبينها في هذا الحكم واما النبات فليس في تلك

المرتبة

المرتبة من الظهور لكن للنظر فيه مجال وفي
الجماد اخفى ولقد كرر بهمنيار استفسار بقاء
الذات من الشيخ الرئيس وآل جميع اجوبته
الى اثباته في الحيوان بهذا الدليل وصرح
بان اثباته في غير الحيوان صعب ولما بالغ
بهمنيار في التفتيش حتى ابدى احتمال تبدل
الذات في الانسان ايضا قال الشيخ
في جواب بعض ايراداته على ما سمع من الشيخ
كيف يجعلني المسموع منه مع تجويزه تجدد
الذات ولقد اطنبنا في هذا المقام عسى ان
ينتفع بذلك اولوا الافهام وبالجملة فلا
بد من تلطيف النفس وتدقيق النظر عسى ان
يتجلى جلية الحال والله الموفق لكل خير واعلم
ان المص عقب هذا الدليل بذكر تنبيه فقال

كيف يكون انت عين البدن في تحليل البدن
وليس عندك منه جزء فلو كنت هذا البدن او
شيئا من اجزائه انت لا تغفل عنه ذاتك
لكنت خبيرا بما تحلل منك فانت وراء هذه
الاشياء وطريق آخر لا تدرك انت شيئا
مغايرا لنفسك لصفات نفسك الا بحصول
صورته عندك فان في المطارحات اذا ادركنا
شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فينا امر ما
او لم يحصل وعلى الثاني فاما ان زال عنا شيء
او لم يزل فان لم يحصل ولم يزل فاستوى حالنا
قبل الادراك وبعده وهو محال وان زال
عنا شيء فاما ان يكون ذلك الشيء ادراك
امر آخر او صفة غير الادراك وعلى الاول
فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الام

العدم

العدم لا يكون انتفاء ما ليس بشيء اقول الاولى
في هذا الشق ان يقال فينتهي الى ادراك
وجودي والا لكان للنفس ادراكات
غير متناهية ويكون كل منها انتفاء ادراك
آخر حاصل قبله ثم ان كان الادراك
انتفاء ادراك آخر فالادراك الذي يعقبه
ان كان انتفاء للادراك السابق
عليه كان انتفاء لانتفاء الادراك السابق
عليه فيتبين الذي كان هذا الادراك انتفاء له
وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك
الشيء فيتحقق الادراك المنفي ويستلزم
الادراك الثالث للادراك المفروض
الاول وهكذا يستلزم كل ادراك للادراك

كات

السابقة عليه بالرتبة الشفع اعني الواحد
في مراتب الوتر مثل الما يسبقه بمرتبتين
هو ثلثه وما يسبقه باربع مراتب وهو خامسه
وهكذا وعلى الثاني هو ان يكون انتفاء صفة
غير الادراك في النفس ادراك لامور لا تنتهي
الى حد فيجب ان يكون فيها صفات غير
متناهية فيبطل ولحد منها عند قصد النفس
الى ادراك شرط الادراك للشيء تحصيل
لا انتفاء ويجد الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية
وليس وجود الشيء في الاعيان نفس الادراك
به والا لكان كل موجود مدركا لكل احد
وايضا ما كان المعدوم في الاعيان مدركا
وما سبق علم بشيء على وجوده في الجملة لا

من حصول اثر في النفس فاذا كان للشيء
وجود من خارج ان لم يطابقه الاثر الذي
عندك فليس بادراك له كما هو وان طابقه
من وجه فادراك له من هذا الوجه وان
طابقه من جميع الوجوه التي هو بها تحصل
الادراك به كما هو هذا ما ذكره وانت
خبير بانه لا يخرج عن ضرب اقناع اذ لم لا يجوز
ان يكون الحاصل للنفس نسبة ما الى ذلك
المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع تحقق
المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود
في الخارج فلا بد له من وجود واذ ليس في
الخارج فهو في الذهن قلت الدليل جار
على ان للمفهومات ضربا اخر من الوجود واما

في الذهن فلا نم على ذلك التقدير فلا يلزم
الا وجوده في مدرك ما عقلا كان او نفسا
انسانية او فلكية او غيرها ان امكن واما ان
كل معلوم فهو موجود في نفس عالمة فلا يتم الدليل
عليه سالما عن المنع ثم على تقدير ان يكون
زوال الادراك لامر آخر فلا يجوز ان يكون زوالا
لادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك
ولا يلزم من كون كل ادراك حصولي زوالا
لادراك ان يكون الادراك الحضوري
كذلك فيندفع ما ذكره وما ذكرناه على
تقدير ان يكون زوالا لامر آخر غير الادراك
فلا يلزم ان يكون للنفس صفات غير متناهية
وانما يلزم ان لو كان في قوة النفس ادراكات

غير متناهية

غير متناهية وربما يمنع ذلك ويقال لكل
نفس قوة ما يحصل لها من المعلومات وتلك
امور متناهية ثم لو سلم فانما يلزم ان يكون
في قوته صفات غير متناهية او غير واقفة
فان قوة الشيء بمعنى قوة ما يتوقف عليه
ولا يلزم كونه بالفعل ثم لو سلم فبطلان
التالي ممنوع اذ لا يلزم كون تلك الصفات
الغير المتناهية مترتبة فافهم وتقرير البرهان
ان النفس لا تدرك شيئا الا بحصول
صورة منه عندها فان كان ادراكها ادراكا
مطابقا فلا بد من حصول الصورة المطابقة
له عندها كما اشار اليه بقوله فانه يلزم ان
يكون ما عندك من الشيء الذي ادركته مطابقا
لا يفاوته الا في الوجود فان الدليل لو تم

بحالة في المهية

لدلّ على وجود المهيات انفسها في الذهن لا على
وجود المهيات انفسها في الذهن لا على وجود
اشباحها التي هي مهيات مغايرة لها ولو قيل
بالشبح والمثال فيراد بالمطابقة المحاكاة
التامة بان يكون شبحا له في الواقع فان الشبح
الانساني يطابق الانسان ولا يطابق
الفرس وشبح العظيم يطابق العظيم ولا يطابق
الصغير والالم يمكن ادركته كما هو عم بل ادركته
بصورة غيره مثل ما اذا رايت شبحا من بعيد فا
دركته بصورة الفرس فاذا هو انسان فثبت
ان النفس لا يدرك الشيء ادراكا له كما هو
بمعنى ان يكون الحكم المقارن لذلك التصور
بكون تلك الصورة مطابقا له حقا الا لحصول
صورة مطابقة له حقا وهذه مقدمة من مقدمات

الدليل

الدليل وعقلت معاني يشترك فيها كثيرون
يحمل عليهم ويصير آلة لملاحظتهم على الوجه
المطابق بالمعنى الذي كالحيوانية المطلقة
فانك عقلتها على وجه تستوي نسبتها الى
الفيل والذبابة اذ لم تاخذ فيها قدرا معينا
فانك تجد تفرقة بين المقيد به وبين المطلق
فصورتها التي حصلت عندك التي هي آلة في نفسك
غير ذات مقدار لانها تطابق الصغير
كالذبابة والكبير كالفيل ولا شيء من ذي المقدار
يطابق للصغير والكبير معا بديهة فمحلها منك
ايضا غير متقدر وهو نفسك الناطقة
لانك تعلم انك المدرك للمعنى الكلي واما
قلنا ان محلها غير جسم متقدر لان ما لا يتقدر

لا يحل في جسم متقدر والا لعرض لها بتوسط
المحل مقدار فثبت ان النفس غير متقدر
فنفسك غير جسم لان كل جسم متقدر بذاته
ولا جسمانية لان كل جسمانية متقدر بتوسط
محله ولا يشار اليها فتبرئها وتنزيهها عن
الجهة لان كل ما يشار اليه حسا فهو جسم او جسماني
بناء على ما مر من نفي الجزء الذي لا يتجزى واما في
حكمه وهي احدية اي غير منقسمة الى الاجزاء
المقدارية صمدية اي لا مادة لها فهي غير منقسمة
الى الاجزاء المتحدة في الوضع كالهيولى و
الصورة فان الصمد في اللغة ما لا جوف له
والهيولى تشبه الجوف من حيث كونها محلا
للجزء الآخر والمحل يشبه الباطن كما ان الحال



يشبه الظاهر وايضا الصورة معلومة الوجود بالبديهة
والهيولى خفي الوجود يحتاج الى البرهان لا تقسيمها
الا وهام اصلا والقسمة الوهمية تمكن ان يعم
بحيث يشمل وجهي القسمة وان شاع استعماله
في الاول لان الوهم يدرك الهيولى
والصورة جزئيين فيتمكن من تحليل الجسم
اليهما ولما كان الوهم ينازع العقل في
ثبوت المجردات فانه يحكم بان كل موجودين
فاما ان يكون احدهما داخلا في الآخر او
خارجا عنه حتى ان الذين يتبعون حكمه ينكرون
ما وراء المحسوسات اشار الى دفعه بقوله
ولما علمت ان اي يط لا يقال له اعمى ولا
فان العمى لا يقال الا على من يصح ان يبصر فاما

عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيراً فالكمال
تعالى الذي ثبت بعد ذلك تجرده والغرض
ههنا تقريب تجرد النفس الى الفهم فان
بعضاً ينكر تجرده مع اعترافه بتجرد الواجب
والنفس الناطقة وغيرهما مما سيأتي ذكره من
العقول ليست جسماً ولا جسمانية فهي لا داخلة
العالم ولا خارجة ولا متصلة ولا منفصلة
لان الخروج عدم الدخول عما من شانه الدخول
والانفصال عدم الاتصال عما من شانه
الاتصال ولو اريد بهما عدم الدخول و
الاتصال مطلقا كان خارجاً ومنفصلاً
وكل هذه من عوارض الاجسام فتنزه
عنها ما ليس بجسم واذ قد ثبت تجرد النفس

استاد ایه

اشار الى تعريفها بقوله فالنفس الناطقة
جوهر لان كل احد يعلم بالبديهة انه قائم
بذاته ليس عارضاً لغيره لا يتصور ان تقع
اليه الاشارة الحسية لما مر من المقدمات
وبه يخرج الاجسام من شانه ان يدبر الجسم بحفظ
تركيبه وايصاله الى الكمال اللائق بحسب
الامكان وبه يخرج العقول لانها مجردة
ذاتاً وفعلاً ولم يعتبر التدبير بالفعل ليشمل
النفس بعد قطع التعلق شمولاً ظاهراً
وتعقل بذاته والاشياء الخارجة عنه
بصورها وليس لهذا القيد فائدة احترازية
لكن لما كان اخص خواصه تعرض له ثم اشار
الى ذكر منبه على تجرده ينتفع به ارباب البصيرة

من ذوي النفوس المشرقة بقوله وكيف يتوهم
الانسان فيه تعريض على القائلين بجسميتها
هذه المهية القدسية جسما والحال انه اذا
طربت طربا روحانيا مبداه ورود بارق الهي
وهو الذي يسميه اخوان التجريد بالبسط يكاد
تترك عالم الاجسام وتطلب عالما لا يتناهى
كما يشهد به ارباب الشهود وتنفخ اجي
تسترط اي تبلع ما لا يتناهى لفرط احاطتها
ومعلوم لاهل الحدس انه ليس في وسع الجسم ذلك
ثم لما فرغ من تحقيق مهية النفس شرع في
تفصيل قواها فقال وهذه النفس الناطقة الانسانية
لها قوى تخصها وغيرها من النفوس الحيوانية مدركة
اي آلات للادراك ظاهرة باعتبار محالها



او باعتبار مدركاتها هي الحواس الخمس
ولم يعثر على غيرها لا فينا ولا في غيرنا
مع احتمال ان يكون لغيرنا ولم يطلع عليه
كما انه لو لم يكن للانسان احد هذه الخمس
لم يكن يتصوره كالاكمه الذي لا يتصور كيفية
الابصار فالمحصور في الخمس هو المعلوم
لا ما هو ممكن التحقق او ما هو متحقق في نفس الامر
وهي اللمس قوة منبثة بواسطة الاعصاب
في جلد البدن واكثر اللحم وغيرها كالغشاء
بسبب انبثاث حاملها وهو الروح النفساني
كما سيأتي قالوا وهو اعم الحواس ولا يصح بقاء
الحيوان بدونه لانه مركب من العناصر وصلاحه
ببقاء الاعتدال وفساده بارتفاعه
بسبب غلبة احد العناصر فلا بد من

قوة يميز بين ما يناسب فرحه وما
يضاده ليطلب الاول ويهرب عن
الثاني ولهذا لك قدمها المص وهذه
القوة تدرك ما يؤثر فيه بالمضادة
وذلك التاثير موقوف على المماسة
فلو كان الملموس مثل اللامس في الكيفية
لم يتاثر منه فلا يدركه والا لاجتمع فيه مثلان
وهو محال ولما كان آلة اللمس ذات كيفيات
لكونها مركبة من العناصر الاربعة فبقدر ما يقرب
من التوسط الاعتدالي يكون ادراكه
فكلما كان اقرب كان ادراكه
اكثر لكون تاثره عن الكيفيات اكثر و
لما كان قوة اللمس في الجلد من بين الاعضاء اكثر
ثم في جلد اليد من بين ساير الجلود ثم في جلد الكف

ثم

ثم في جلد الراحة ثم في جلد الاصابع ثم في
جلد السبابة ثم في جلد انملتها كان كل
من تلك الاعضاء اعدل مما دونها
على الترتيب ومدركات تلك القوة الكيفيات
الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وغيرها ايضا من الخفة والثقل
والملاسة والخشونة والصلابة واللين وقيل
ان لها مدركات اخرى كالنشاشة واللزوجة
وتفرق الاتصال وقيل ان الاحساس بهذه
على وجه التبعية وكذا بالصلابة واللين وقيل
ان قوة اللمس خمس قوى الحاكمة بين الحار
والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس

والحاكمة بين الخفيف والثقيل والحاكمة بين
الاملس والخشن والحاكمة بين الصلب واللين
ومنهم من جعلها اربعا واسقط الحاكمة
بين الخفيف والثقيل والذوق وهي قوة
منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
تدرك الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية
العذبة التي تتكيف بكيفية الطعم الوارد او لا
تتكيف بل تمتزج بها الاجزاء اللطيفة من
ذي الطعم ويغوص في العصب المذكور فيدرك
ما فيها من الطعم على الاحتمالين وهي اهم الخمسة
للحيوان بعد اللمس واشبه القوى بها لتوقف
ادراكها على المماسة ايضا قرانا بعضا

من الاوائل ارجع الكيفيات المذوقة
الى الملموسات فلذلك عقبها بها وما
يدرك بهذه القوة هو الطعوم التسعة
وما يتركب منها والشم وهي قوة منبثة في
زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي
الثدي تدرك الروائح بتوسط الهواء
المتكيف بكيفية ذي الرائحة ولا يفتقر
ادراكها الى مماسة لجرم الموضوع للرائحة
كما في الحاستين السابقتين نعم تحتاج
الى انفعال الهواء المتوسط بتلك
الرائحة وقيل بتحلل كذا في المطارحات
وشرح التلويحات وفيه نظر لان الشم ان كان
بتحلل الاجزاء من ذي الرائحة ووصولها
الى الخيشوم فظاهر توقفه على مماسة ذي الرائحة

بلغ ٣

وان كان بتكيف الهواء فكذلك يتوقف
على وصول الهواء الذي هو ذو الرائحة الى
الخيشوم ولا يمكن ان يراد عدم التوقف
على مماسة الموضوع الابتداء لان اللمس
ايضا كذلك فاما تحس بالحرارة من النار
الموضوعة بقربنا من ذي الرائحة اجزاء
لطيفة تختلط بالهواء فيصل الى الخيشوم فيدرك
رائحته ورد بانه قد تصل الرائحة من مسافة
بعيدة ربما يكون ذو الرائحة صغيرا بحيث
لا يمكن ان يتحلل منه ما يشغل تلك الملاء حيال
الكثرة فقد حكي ان الرخمة انتقلت من
مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة من حرب وقع
بين اليونانيين ودلهم على اشتغالها من تلك
المسافة عدم كون الرخمة في تلك الارض

الا

الا في نحو هذا الحد من المسافة وقد يقال
لعل المتحلل منه اجزاء صغار جدا تختلط
بجميع تلك الاجزاء الهوائية والاستبعاد
لا يكفي في امثال هذه المطالب وبمثل ذلك
يندفع ما يقال لو كان كذلك لانعدم القدر
القليل من ذي الرائحة بعد مدة مديدة
وانما قدم الشم لان الاحتياج اليه اكثر
في بقاء البدن من الاخريين اذ من المشمومات
ما له كيفية سمية يستدل عليها برائحته
فيجتنب ولذلك كان هذه القوة اعم
القوى بعد اللمس والذوق قالوا وهذه
القوة في هذا الطير وكثير من الحيوانات
قوية وهي في الانسان ضعيفة جدا وشبيه

ادراك الانسان الروايح بادراك ضعيف
البصر شبحاً من بعيد والسمع وهي قوة مرتبة
في الروح المصبوب في العصب المفروش
على سطح باطن الصماخ يدرك الاصوات
والهيآت العارضة لها التي هي الحروف
بتوسط الهواء المتموج بسبب قرع او قلع
عنيفين اذ بالقرع ينضغط الهواء فينفلت
من بين الجسمين بشدة وبالقلع ينولج بينهما
بعنف فيتموج فينتهي تموجه الى الهواء المجاور
للصماخ ويموجه نحو تموجه فيقع على جلدة مفروشة
على عصبة مقعرة كمد الجلد على الطبل فيحصل
طنين يدركه القوة وتحقيق المبحث يستدعي
بسطاً لا يحتمله هذا المختصر ولعل تقديم السمع على

البصر

البصر لشرفها بدخليتها التامة في استفادة
العلوم لان انتفاءها خلقة يستلزم فقدان
النطق الذي هو اظهر خواص الانسان
فان الاصم الولادي يكون ابكم واما
الاحتياج اليهما في بقاء البدن فلعلهما
على السواء والبصر وهي قوة مرتبة
في الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين
المتلاقيتين او المتقاطعتين حيث اختلاف
المتشرحين المفترقتين بعده الى العينين يدرك
للاضواء والالوان بالذات بواسطة
انطباع صورها في الرطوبتين الجليديتين
وتادي صورة واحدة الى الملتقى تتادى
الروح الحامل لها ويحتمل ان يكون

لحدوث صفة اخرى مثلها فيه وذلك العاد
ضرورة والا لروى الشى الواحد شيئين
لانطباع صورة منه فى كل من الجليديتين
كذا قالوا واقول هذا منقوض بالسامعة
واشترطوا توسط جرم الشفاف وهو الذى
لا يحجب ما وراءه عن الابصار كالهواء والماء
والبلور وما يجرى مجراها وقيل يحتمل ان يكون
ذلك الشفاف واقعا لا مدخل له فى
الابصار واقول تفصيله ان اشتراط الكثيف
ظاهر الاشتراط ولما استحال الخلاء فيجب ان
يكون ذلك المتوسط شفافا واما مدخليته
فى الابصار فلا يظهر بذلك لجواز ان يكون
ما هو شرط الابصار انتفاء الكثيف وتوسط

الشفاف

الشفاف انما يكون لضرورة امتناع
الخلاء فافهم وقيل سبب الابصار
خروج شعاع من الحدقة يمتد الى المبصر
فلاقاه ويصير ذلك الخارج من الرائى
كيد اللامس يدرك ما اصابه ويسمون
اصحاب الشعاع كما يسمى الذاهبون الى
الاول اصحاب الانطباع والطبيعيون
ومقدمهم ارسطاطاليس على الاول
والرياضيون ومعهم افلاطون على
الثانى وللفريقين حجج ومناقضات
ولاجلها ذهب الفارابى فى رسالة
الجمع بين راى افلاطون وارسطا

طاليس

الى ان غرض كل منهما التنبيه على هذه الحالة
الادراكية وضبطها بضرب من التشبيه لا
حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع
وانما اضطر الى اطلاق اللفظين لضيق
العبارة وهذا اقرب مما اختاره المص
من ان الابصار انما هو باضافة اشراقية
بين النفس والمبصر مشروط بالمقابلة وارتفاع
الموانع وللنفس قوى من مدركات الآلات
للادراك كما مر فان المدرك حقيقة هو
النفس والمراد ما يشمل آلة الادراك او الحفظ
ليشمل الخيال والحافظ باطنة باعتبار محالها
او مدركاتها كالحس المشترك وهي قوة

مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ترتسم
بها صور المحسوسات باسرها ولذلك
سميت بالحس المشترك كما اشار اليه بقوله
الذي هو بالنسبة الى الحواس الخمس
كحوض ينصب فيه انهار خمسة فان الاعصاب
المودية للحواس الظاهرة كلها نابتة
من محلها فكانت تلك الحواس باسرها
منشعبة منها فاذا ارتسم في واحد منها
صورة تادت اليها فادركتها بعد غيبتها
عنه وحيثما اطلق تادي الصورة فانما
هو تادي الروح الحامل للصورة بعينها
او بحدوث مثل تلك الصورة في المتادى
اليه لا انتقال الصورة بعينها فانها عرض
يستحيل انتقاله والدليل على وجود تلك القوة

ان النائم يشاهد صوراً جزئية لا وجود لها
في الخارج وتلك المشاهدة ليست بالحواس
الظاهرة لاختصاص ادراكها بالوجود الخارجي
ولانها لو كانت بها لادركها في اليقظة
كل سليم الحس كيف والحواس الظاهرة معطلة
في النوم ولا بالنفس لما عرفت من انه
لا ينطبع فيه الامور المقدارية فهي اذن بقوة
باطنة هي المراد بالحس المشترك وهو الذي
يشاهد صور المنام معاينة لا على سبيل التخيل
حتى انه لا يفرق في النوم بين ما يشاهده
فيه وبين ما يشاهده في اليقظة ومقتضى هذا
ان ما يدرك على سبيل التخيل غير مدرك بها
وصرح في غير هذه الرسالة بان ذلك الادراك
بالخيال قال في الالواح واما الخيال فلا يشك



فيه بما تتخيل من الملموسات والمبصرات والمذوقات
وغيرها فيدل على ان صور جميع المحسوسات
يبقى فيه زماناً واما الحس المشترك فيظهر
بما يفرق بين ما تتخيله وبين ما نشاهده
معاينة في المنام او عند غموض طويل فانه
لو كان المشاهدة بالخيال لكان كل متخيل
مشاهداً فاذن هذا الذي يشاهد الصور من
جميع المحسوسات هو الحس المشترك ومثله في
الاشراق وكلام غيره مشعر بخلافه كيف
والخيال حافظ للصور فلا يكون مدركاً لها
على قواعدهم بل كيف ولو كان كذلك لكان
الصور المخزونة في الخيال متخيلة دائماً ويمكن ان
يقال ان اختلاف الصور المتخيلة والمشاهدة
في المنام لا يدل على اختلاف مدركيها لجواز

ان یکون مدرکها الحس المشترک وانما
تیر ای معاینته حال النوم لتعطل الحواس الظاهرة
وعدم مزاحمة مدرکاتها فتلتفت النفس الیها
بالکلیة فینکشف انکشافا تاما واما فی التیقظ
فالصور الحسیة تزاحمها فتنافی ذاتها اطرد
النفس الی الاعتنا باستعمالها ما دامت
صالحة لذلک ایمل تماد مت فی التیقظ
فیدرکاتها اجلی عندما فاذا تعطلت کان
مدرکات القوی الباطنة اجلی وکلما کان
ذلک التعطل اقوی کان الجلاء اتم اللهم
الا النفوس القویة التی لا یشغلها شان
عن شان فانه یقع لهم فی التیقظ مع سلامة
الحواس ما یقع لغیرهم فی المنام بل ما لیس فی
وسع غیرهم اصلا هذا ولک ان تدقق النظر

فیقول

فنقول لیس مراد الشیخ بما ذکره اسناد
ادراک الصور الغیر المشاهدة الی الخیال
بل غرضه ان تلک الصور تدرکها المتخیلة
بسبب انحفاظها فی الخیال ووجودها فیه فیکون
حاصل الاستدلال انا ندرک ما حسناه
من الصور بعد غیبوبتها عن الحواس الظاهرة
ادراکا علی سبیل التخیل فلا بد من انحفاظها
فی قوة ما والا لم یمکن ادراک تلک الصور
بعینها واسناد هم التخیل والترکیب الی
المتخیلة لا ینافی اسناد ادراک الصور
الیها بل ربما یستلزمه فتدبر فلعل الحق
لا یجاوزه ومن الحواس الباطنة الخیال
وهو قوة مرتبة فی آخر التجویف الاول
من الدماغ وهو خزانة الحس المشترک یبقی

فيه الصور المحسوسة بها بعد زوالها عن الحواس
اى الظاهرة والحس المشترك وانما جعله خزانة
الحس المشترك فقط مع ان مدركات
جميع الحواس الظاهرة تخزن فيها لان
محسوسات الحواس الظاهرة لا تصل اليه
الا بعد وصولها الى الحس المشترك وتاديها
منه اليه وايضا الحواس الظاهرة لا تدركها
بسبب الاقتران بالخيال فان ادراكها
اياها يحتاج الى احساس جديد من خارج بخلاف
الحس المشترك وتفصيل الدليل على وجود هذه
القوة انا اذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها
ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها بانها هى التى
شاهدناها قبل فلو لم تكن تلك الصورة
محفوظة لم يمكن هذا الحكم كما لو صارت منسية

ومنها

ومنها القوة الفكرية التى بها التركيب بين
الصور بعضها مع بعض وبينها وبين المعانى
وبين المعانى بعضها مع بعض والتفصيل
بالتفصيل السابق كما نتصور انسانا ذا جناح
وهذا تركيب الصور او فرسا بلا راس
ورجلين وهذا تفصيل الصور وقس عليه
القسمين الاخرين تركيبا وتفصيلا
والاستنباط اى استنباط الصناعات
والعلوم من الانسان وكيفية تسببها لاستنباط
الصناعات ظاهرة وتسببها لاستنباط العلوم
انما هو فى اقتناص الحد الاوسط باستعراض
ما فى الحافظ من المعانى هكذا قالوه وقالوا
ايضا ان النفس قد تستعملها بواسطة
القوة العقلية حتى انها تستعملها فى الترتيب

حين

الفکری یستعملها بواسطة القوة العقلیة
الا مفردة او بمداخلة الوهم وقد یستعملها بواسطة
قوة الوهم فقط وانت خبیر بان استعمال
النفس لها بواسطة القوة العقلیة انما یتصور
بان یستعملها اولاً فی جزئیات الصور والمعانی
فینتزع بها منها المشخصات ویاخذ النفس
بالقوة العقلیة منها المعانی الکلیة او بان
یحاکی تلک المعقولات بالجزئیات المدرکة
لها فانها قوة جسمانیة لا یصیر نفسها آلة
فی ادراک الکلیات کما عرفت فتفطن لذلک
کیلا تنزل بظواهر الالفاظ واعلم ان هذه
القوة متحرکة دائماً لا تسکن فی النوم والیقظة
اصلاً ومن شانها محاکاة المدرکات ا
المحسوسة والمعقولة وربما حاکت الکیفیات

المزاجیه

المزاجیة

کما ان السوداوی یری فی المنام الادخنة
والصفراوی النیران والبلغمی المیاه
والثلوج ولذلک یستدل الاطباء
بالمنامات علی الامزجة ولکل نفس خاصیة
فی تلک المحاکات فربما حاکته بامر یحاکیه
غیرها بامر آخر ولذلک کان تعبیر الرؤیا
یختلف باختلاف الاشخاص ولا بد فیه
من حدس تام وقد یحاکی الشیء بضده فان
الضدین یجتمعان فی الحس المشترک فی
الاکثر فربما انتقل من احدهما الی الآخر کما
ان البکاء فی الرؤیا معبر بالفرح والموت
بطول العمر الی غیر ذلک مما یعرفه اهله ومنها
الوهم وهی قوة مرتبة فی آخر التجویف
الاوسط من الدماغ یدرک المعانی الجزئیة

المتعلقة بالمحسوسات كادراك الشاة
معنى في الذئب والولد به يهرب عن الاول
ويعطف على الثاني وهي سلطان القوى الحسية
والدليل على وجود هذه القوة ان المعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات مدركة وذلك
الادراك لا يكون بالحواس الظاهرة وهو
ظاهر ولا بالحس المشترك لانها الا المحسوسات لاتدرك صو
كما مر وليس مما يدركه النفس بذاتها اذ لا ينطبع
فيها صور الجزئيات المادية وانت خبير بانه لم
يتبين ان الحس المشترك لا يدرك ما سوى
الصور ولا هو بل انما تبين انه يدرك
الصور وذلك لا يستلزم عدم ادراك ما سواها
والتمسك بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
لا يتم ههنا وهو اي الوهم هو الذي ينازع

العقل

العقل في قضاياه فان قلت الحاكم هو العقل
كما تقرر عندهم فكيف ينازع الوهم العقل
في احكامه والمنازعة انما يتصور لو كان
له حكم قلت ذكر المحقق الطوسي في نقد
المحصل ان لا شيء من الحواس بحاكم وقيل
عليه ان الشيخ في الشفا اطلق الحاكم
على تلك الحواس فانه قال بعد بيان
تفاوت الادراك في التجرد وبهذا يفرق
ادراك الحاكم الحسي وادراك الحاكم الخيالي
وادراك الحاكم الوهمي وادراك الحاكم
العقلي وقال في الشفاء ايضا في صفة الوهم
هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس
فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا
مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية واقول
كات

ظاهر ان الحاكم هو النفس فانه اعلم ان المدرك
المصدق لقيام زيد مثلاً كما انه اعلم
انه المدرك لزيد كيف لا وهم جعلوا المدرك
نفساً والحواس كلها آلة اعتماداً على ما
ذكرنا فمراد الشيخ من كون تلك القوى
حاكمة كونها آلة للحكم كما يطلق عليها
المدرك بهذا المعنى فان قلت فلا يكون
للحيوانات العجم الحاكم ومعلوم ان الافعال
الاختيارية مسبوقة بالتصديق بترتب الغاية
قلت تلك الحيوانات ليس لها الحكم الفصل
الواصل الى حد الظن والجزم كما علم من
كلام الشيخ وادنى مراتب التصديق هو الظن
فلا يكون لها التصديق بل لها الحكم التخييلي
مثل ما لنا في القضايا الشعرية وذلك

كاف

كاف في الافعال الاختيارية ولا حاجة
الى الظن والجزم بل قالوا الناس في
باب الاقدام والاحجام اطوع للتخييل
منهم للتصديق فالاشهر من انه لا بد في
الافعال الاختيارية من التصديق بترتب
الغاية اريد بالتصديق فيه ما يشمل
التخييل فانه قد يسمى تصديقاً مسامحة كما
سماه الشيخ حكماً مسامحة ايضاً وكما جعلوا
الشعر احدى الصناعات الخمس المؤدية
الى التصديق وامثال هذه المسامحات
في كلام الحكماء كثيرة فانهم لم يلتفتوا الى
جانب العبارات الا بقدر ما يتوقف عليه
ايصال المعاني الدقيقة الى المتفطن و
مثل ذلك مما لا يخفى على من له استعداد

الفلسفة واما من ليس له ذلك الاستعداد
يعبا بشانه بل لا يلتفت اليه وكل ميسر لما
خلق له ثم هذا الحاكم ثم التخيلي في الحيوانات
ايضا انما هو لنفوسهم مجردة كانت او غيرها
فانا كما نعلم ان الحاكم بتلك الاحكام نفوسنا
نعلم ان الحال فيها ايضا كذلك واما الحدس
الصايب فالحاكم مطلقا سواء كان
حكما تخيليا او عقليا هو النفس فمنازعة
الوهم العقل انما هو بمعنى ان النفس مدتها
تحكم حكما بواسطة استعمالها حكما مخالفا
له ولما كان النفس سريع الانجذاب الى
الوهم لغاية الى استعمالها فقد لا تتخلص
حكم العقل عن الحكم الذي هو بمداخلته حتى
ان المنفرد بميت في الليل يوهمه عقله الحاكم

بان

بان الميت ينبغي ان لا يخاف منه لانه
جماد والجماد ينبغي ان لا يخاف منه ويخوفه
وهمه الحاكم بان الميت ينبغي ان يخاف
منه حكما تخيليا غير مبتن على دليل وربما
يغلب تخويفه على بيان العقل حتى انه
يترعج منه جدا وهو يخالف العقل في امور
غير محسوسة اذ يحكم فيها باحكام المحسوسات
فيغلط مثل حكمه بان كل موجود فهو محسوس
حتى ان الذين يتبعون قضاياه ينكرون
ما وراء المحسوسات ولم يتفكروا ان عقولهم
بل ادراكاتهم التي بها يحكمون هذا الحكم و
تخيلاتهم ونفوسهم لا بحس بل لا يحس من
الجسم الذي هو اظهر الموجودات عندهم الا
السطح الظاهر والاحساس به ايضا بواسطة

الكيفيات المحسوسة القائمة بها دون محله
اى محله فانحصار الموجود فى المحسوس ظاهر
البطلان بادنى توجه من العقل والخاصة
المذكورة للوهم تدل على مغايرتها للقوة
العقلية ومن الحواس الباطنة الحافظة
وهى قوة مرتبة فى التجويف الاخير من الدماغ
يحفظ مدركات الوهم بحيث لا يحتاج فى
ادراكها بعد الذهول الى تجشم احساس
جديد ونسبتها الى الوهم نسبة الخيال
الى الحس المشترك ومما يقع النظر فيه ههنا
ان المعنى اذا زال عن الوهم فان بقى
محفوظاً بعد فلاحظه ثانياً انما هو بالوهم
فالتذكر بهذا المعنى تم بادراك وحفظ ومبدء
الاول هو الوهم ومبدأ الثانى الحافظة وان



زال عن الحافظة فاسترجاعها انما يكون
بان يقبل الوهم بالقوة المتخيلة على ما فى
الخيال من الصور ويستعرض واحداً واحداً
منها ليكون كانه يشاهد الامور التى هذه
صورتها فاذا عرض له الصورة التى
ادرك معها المعنى المطلوب لاح له
المعنى المطلوب ح كما لاح من خارج
فالتذكر بهذا المعنى تم بتصرف فى
تلك الصورة وادراك لهذا المعنى و
آخران له مبدأ الاول المتخيلة ومبدأ الثانى
الوهم ومبدأ الثالث فلا حاجة للتذكر
الاسترجاع الى قوة سادسة بل تلك القوة
يسمى حافظة من حيث صيانتها ما فيها و
متذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها

الحافظة م

والتصور بها مستفيده ايّاها اذ فقدت
كذا قيل اقول وانت تعلم ان التفصيل
المذكور يعطي ان الادراك الثاني انما هو
بالوهم سواء كان المعنى باقيا في الحافظ
اولا فمدخلية الحافظ في الصورة الاولى
من حيث توقف ذلك الادراك عليه
ومدخليتها في الثاني بمعنى اختزان ذلك
المدرك فيه فنسبة التذكر الى الحافظ
دون الوهم ليس من ادراك والمصطلح جرى على
المشهور من كون المتذكرة هي الحافظة.
فقال وهي التي يكون بها ذكر بالضم مختص
بالقلب على الاشهر ويجوز فيه الكسر ايضا
وبالكسر يختص باللسان على الاشهر ويجوز فيه
الضم سائر الوقائع والاحوال الجزئية.

ايضا



اذا الكليات خزانتها الجوهر المفارق لما
كان تغاير الحواس الظاهرة وتغاير
محالها ظاهرا لا سترة به لم يتعرض له ونبه
اجمالا على تغاير الحواس الباطنة
وتغاير محالها بقوله ولكل من الحواس الباطنة
موضع من الدماغ يختص به بمعنى انه لا يكون
في ذلك الموضع غيره كما علم من تعيين
محالها على ما في التلويحات والنجاة او
لا يكون ذلك الحس في غير ذلك الموضع
كما يدل عليه قوله بعد ذلك واختصاص
بموضعها على المعنى المشهور وعلى الوجهين
يشكل ما ذكره في الاشارات من ان محل
الخيال الروح المصبوب في البطن المقدم
لا سيما الى جانب الاخير ومحل الوهم الدماغ

كله لكن الاخص بها التجويف الاوسط
وسلطان المتخيلة في الجزء الاول من التجويف
الاوسط ادعلى هذا يتوارد بعض تلك
القوى على محل واحد ويختل ذلك الحس ما اختلاله
مع سلامة ما سواه من الحواس وبذلك عرف
تغاير القوى واختصاصها بمواضعها كما شهدت
به التجربة واعلم انه ذكر في القانون بعد
ذكر الوهم وهذه القوة لا يتعرض الطبيب
لمعرفتها وذلك لان مضارها انما هي تابعة
لمضار احوال قوى اخرى مثل التخيل والخيال
والذكر الذي سنقوله بعد والطبيب
انما ينظر في القوى التي اذا لحقها مضرة
في فعلها كان ذلك مرضا فان كانت
المضرة يلحق فعل قوة بسبب مضرة لحقت

فعل قوة

فعل قوة بسبب مضرة قوة اخرى وكانت
تلك المضرة تتبع سوء مزاج او فساد تركيب
في عضو ما فيكفيه ان يعرف ان الخوف تلك
المضرة بسبب سوء مزاج ذلك العضو او
فساده حتى تتداركه بالعلاج او تحفظ عنه
ولا عليه ان يعرف حال القوة التي انما
يلحقها ما يلحقها بواسطة اذا كان قد عرف
حال التي يلحقها بغير واسطة هذا كلامه وفيه
اعتراف بان طريقة التجربة لا تمشي في الواهمة
ثم ان المصنف بنى الكلام ههنا على المسامحة
واتباع المشهور فانه حقق في غير هذه الرسالة
ان الخيال والواهمة والمتخيلة قوة واحدة
لها افعال متعددة يسمى بحسبها باسماء مختلفة
فمن حيث يتعلق بها حفظ الصور خيالا

ومن حيث الحكم واحدة ومن حيث التفصيل والتركيب
متخيلة وذكر ان الدليل على تغاير هذه القوى
ان جعل تغاير الافاعيل فلا يتم فان الحس
المشترك عندهم ايضاً مدركة لمدركات
جميع الحواس الظاهرة وان كان اختلال
البعض مع بقاء الباقي فعسى ان التجربة
لا تفي بذلك لا سيما فيما يتحد مواضعها
او يتقارب كهذه الثلثة فان اختلال
مقدم بطن مع سلامة مؤخره صعب
الاثبات كيف وفعل بعضها يتوقف على فعل
غيرها كفعل المتخيلة على فعل الخيال والوهم
المتخيلة بل على الخيال ايضاً في الجملة فكيف
يخيل واحد منها ويسلم الباقيان وانكر انطباع
الصور في الحواس مطلقاً لان المدرك

والحافظ وفعل
الوهم على فعل

ربما

ربما يزداد مقداره على مقدار محل الحس با
الاضعاف فالمحل فيه لا محالة يكون
اصغر منه فكيف ينطبق عليه وما قال
من ان النفس يستدل بالصورة وان
كانت اصغر من المرئي على ما عليه المرئي
في نفسه يعني ان ما مقدار صورته هكذا لم يكون
اصل مقداره باطل عنده لان ادراك
مقدار المرئي بالمشاهدة لا بالاستدلال
وكذا يستحيل عنده انطباع الصور في المرآة
لاختلاف مواقع الصورة منها باختلاف
مقامات النظار ولانه يرى الصورة غائرة
في عمق المرآة بحسب بعد ذي الصورة عنها
وربما كان ذلك البعد بحيث لا يفي به

عمق المرآة كما تمس المرآة باصبعك وهي
بعيدة عن وجهك بذراع فانك ترى
بين ملتقى الاصبع والمرآة وبين صورة
الوجه مسافة ازيد من عمق المرآة بكثير وهي
عنده في الصورة الخيالية وصورة المرآة
انها صياصي معلقة لا في مكان بل هي موجودة
في عالم آخر متوسط بين التجرد التام والتعلق
التام يسمى عالم المثال والنفس تشاهدها هناك
ولها مظاهر كالمرآة والخيال وانكر الحفاظ
المعاني الجزئية في الحافظة اذ ربما يجتهد الانسان
جهداً عظيماً في تذكر شيء منها فلا تتاتى له ثم قد
تتفق ان تذكره بعينه فلو كان محفوظاً في
بعض قوى بدنه لما غاب عنه بعد الفحص الشديد

بل المعاني عنده محفوظة في النفوس المنطبعة
السماوية كما ان الكليات محفوظة في المجردات
نعم جوز ان يتعلق بالحافظ استعداد استفادة
من الخزانة وحقيقة الادراك عنده اضافة
اشراقية للنفس بالنسبة الى المدرك وتلك
الاضافة ربما تترتب على استعمال الحواس
وربما يتحقق بدونه فان النفوس المنسلخة
عن الابدان ربما يشاهد اموراً ايتفق انها
ليست نقوشاً في بعض القوى البدنية و
المشاهدة باقية مع النفس ما بقيت وكذا
الانوار العالية يشاهد بعضها بعضاً وليس
بصرها يرجع الى علمها بل علمها يرجع الى بصرها
فهذه القوى كلها في البدن ظل لما في النفس
الناطقة من قوة المشاهدة بذاتها هذا خلاصة

ما هو عليه وتحقيق الحق فيه مما لا تيسر الا لاهل
التجريد ولما فرغ عن تفصيل القوى المدركة
شرع في تحقيق القوى المحركة وهي اما باعثة
عليها واما فاعلة لها وقدم الاولى لتقدم
فعلها فقال وللحيوانات قوة شوقية تنبعث
عن القوى المدركة ذات شعبتين منهما شهوانية
جبلت لجلب الملايم طلبا للذة وتنبعث
عن اعتقاد الملايمة في الشي مطابقا كان اولا
وغضبية خلقت لدفع ما لا يلايم لجب
الاعتقاد مطابقا كان اولا على وجه الغلبة
ومبدأ القوة الشوقية في القلب كما ان
الطبيعية في الكبد الا ان الشوقية لا توجد
في كل عضو شي منها او شبهها بخلاف الطبيعية
فان الجذب والمسك والدفع والتغذية والتنمية

يعدى

يتعدى منها الى الاعضاء على رايهم كذا في المطارحات
وهو خلاف ما في القانون فانه جعل
القوى ثلث حيوانية هي مبدأ الحيوة واعداد
قبول الحس والحركة ومبدأها القلب وطبيعية
هي مبدأ التغذية والتنمية وتوليد المثل ومبدأها
الكبد ونفسانية هي مبدأ الحس والحركة الارادية
ومبدأها الدماغ نعم المبدأ الاول في جميعها
هو القلب على ما نقله عن ارسطاطاليس وهو
المستحسن واعلم ان كون القوة الشوقية
واحدة يسمى غضبية باعتبار وشهوانية
باعتبار او متعددة محل تامل وعبارة الملخص
في هذه الرسالة وغيرها غير مصرحة باحد الاحتمالين
وان كانت ظاهرة في الوحدة وكذا عبارة

ليس

النجاة وقوة محركة مباشرة التحريك منبثة
في العضلات من شأنها ان تشنج العضلات
بجذب الاوتار والرباطات والاعصاب او ترخيها
بتمديدها واعلم ان الحركات الاختيارية
لها مباد مترتبة ابعدها عن الحركات القوة
المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان
والعقل العملي بتوسطهما في الانسان وذلك
لان الحركات الاختيارية يتوقف على
تصور الفعل وملاحظة ترتب جلب النفع
او دفع الضر عليه فان القصد الى غير
المشعور به محال والفعل الاختياري بدون
التصديق بترتب الفائدة او ما هو في حكم
التصديق به محال ضرورة ويليها قوة الشوق
فانها تنبعث عن ادراك الملائمة والمنافرة

وهي

وهي الرئيسة في القوى المحركة كما ان الوهم
هي الرئيسة في القوى المدركة ويدل على مغايرة
الشوق للادراك تحقق الادراك بدونه
وقد اثبت بعضهم فيما بين المحركة الفاعلة
قوة اخرى مبدأ العزم والاجماع المسمى
بالارادة والكراهة وهي التي يصمم بعد
التردد وفرقوا بين الشوق والعزم بان
الانسان قد يكون مريدا لتناول ما لا يشتهيه
وكارها لتناول ما يشتهيه وقد نازع المصنف
فيه بان الاجماع هو كمال الشوق وليس نوعا
آخر بل الشوق يتأكد حتى يصير اجماعا فليس
هناك قوة اخرى تكون مبدأ للاجماع و
ذلك لم يذكرها في هذه الرسالة وغيرها فان

قلت الشوق هو الميل الطبيعي الذي لا يتبع
روية والعزم الميل الاختياري الذي يتبع
الروية في الانسان وظاهر تغايرهما ايضا
ربما يحصل كمال الشوق بدون العزم كما في
اللذات المحرمة للزاهد المغلوب للشهوة
الذي يكف نفسه عنها تكلفا فلا يكون العزم
كمال الشوق قلت لا شك ان ميل النفس
الى الفعل الاختياري مطلقا بعقب اعتقاد
ترتب الغاية عليه ان ذلك الاعتقاد
قد يكون حكما وهميا غير مبتن على روية فربما
يعمل الروية فيلوح ان النفع في جانب الخلاف
فيحصل الميل الاقوى الى ذلك الجانب فيصدر
الفعل على وفقه فالميل في الصورتين مترتب

على

على اعتقاد النفع الا ان الاعتقاد في احدهما
وهمي وفي الاخرى فكري وليس احدهما طبيعيا
على ما هو المشهور لان الالم الشعوري لا يكون
طبيعيا على ما هو المصطلح المشهور وبالجملة
لا نزاع في تسمية احدهما طبيعيا والآخر
اختياريا بعد تحقيق المعنى وان ذلك
الاختلاف لا يوجب كونهما نوعين مختلفين
واما الزاهد المغلوب فلا نم انه حصل
له كمال الشوق كيف ولو صح ما ذكرتم لم
يكن الشوق من مبادي الافعال بل
الارادة المخالفة له في النوع اذ المفروض
ان في هذه الصورة قد حصل الشوق
بكماله الى الجانب المخالف للارادة فلا

المصطلح ٢

يتحقق الى جانب الارادة استحالة كون الشئ
الواحد مشوق الفعل والترك معاً في حالة
واحدة لا يقال لا استحالة في ان يكون
الشوق الاقوى الى جانب الخلاف ويتحقق
شوق ضعيف على وفق الارادة فيكون
الشوق من مبادي الافعال باعتبار ذلك
لانا نقول لا دليل على ثبوت الشوق
الضعيف على وفق الارادة في الصورة
المذكورة بل الظاهر انتفاؤه وبالجملة فعليكم
البيان وايضاً لما كان الشوق عندكم
هو الميل المترتب على الاستحسان التخيلي المسمى
عندكم بالطبع فمن البين عدم تحقق ذلك
الميل في الجانب الموافق للارادة في

تلك

الاستحسان ٢

تلك الصورة ضرورة ان الادوية المرة
غير مشتهاة اصلاً وترك اللذات المحرمة
للزاهد المغلوب غير مشتهى اصلاً بالمعنى
المذكور واعلم ان المبحث من غوامض
المطالب ولم اعثر على تفصيل فيه من
قبل القوم فلا باس ان نفصل فيه الكلام
عسى ان يتضح المرام وينفصل الخصام
فنقول لا يخفى عليك اذا احكمت وجدانك
ورفضت الجدال جانباً انا اذا تصورنا
شيئاً لذيذاً عندنا ووجدنا من طبعنا
ميلاً قوياً اليه وربما لا يعارضه فينا داع
الى الكف عنه فنزاوله وربما نعمل الروية
فنجد ان المصلحة في تركه فنجد فينا

ميلاً مخالفاً للاول داعياً الى خلافه وربما غلب
علينا فكففنا النفس عنه مع بقاء الميل الاول
بحاله من غير تبدل فيه كالمحتمي المتكلف
للتوقي عما يشتهيه جداً مع بقاء كمال الاشتهاء
له وربما غلب الميل الاول فيترتب عليه
الفعل مع علمه بما يعطيه الروية من المصلحة
في الكف وتحقق ميل ما الى الكف بسبب
ما يلاحظ من المصلحة كالمنهوم الذي يغلبه
الحرص فيأكل ما يعلم ضرره وشبهه تخالف
الميلين في القوة المحركة تخالف الحكم العقلي
والوهمي والتخيلي في القوة المدركة بل هو مستند
اليه فيلخص من ذلك ان فينا ميلين متغايرين
اما بالنوع او بغيره وان الفعل قد يترتب

على

على كل منهما دون الآخر سواء لم يوجد الآخر
اصلاً كالاكل لشهوته من دون ملاحظة
المصلحة الفكرية او وجد وخالفه لكن
كان مغلوباً كما مر من مثال المنهوم المباشر
لما تحكم عقله بضرره فان الفعل فيهما يترتب
على الميل الشهواني وكالاكل لما لا يشتهيه
ولا ينفر عنه بان لا يكون لذيذاً ولا بشعاً
مثلاً ولكن يأكله لما يلاحظ فيه من المنفعة
والاكل للبشع لما فيه من المصلحة فان الفعل
فيهما يترتب على الميل الثاني دون الاول
وبالجملة فالفعل قد يترتب على كل منهما دون
الآخر ولا شك ان ترتب الفعل على
احدهما مع تحقق الآخر لا تعقل مع تساويهما

بل انما يكون للمغلبة فايهما غلبت على النفس اطاعتها
القوة المحركة اذا تحققه ذلك فان خصص
اسم الشوق باحد الميلين والعزم بالآخر لم يكن
شيء منهما بخصوصه من مبادي الفعل الاختياري
لتحققه بتحققه بدون كل منهما كما عرفت بل
يكون ح القدر المشترك بينهما وهو الميل
المطلق الشامل لهما بشرط الغلبة على النفس
مبدا له ومن لم يجعل العزم غير الشوق فكانه
نظر الى ان الشوق معدود في المبادي فينبغي
ان يراد منه الميل المطلق والا لم يكن هو بخصوصه
من المبادي كما مر ومن جعله غير الشوق فقد
خصص الشوق باحد الميلين والعزم بالآخر
ولزمه ان لا يكون شيء منهما بخصوصه مبدا كما

عرفت

عرفت فلا يزيد المبادي على الثلثة وقد
جعل ذلك اي جعل العزم مبدا آخر مغايرا
للشوق فيحصل مقصوده فالحاصل من
جميع ذلك ان الميلين متغايران نوعا
او صنفا لكن الذي هو من المبادي احد
هو الميل المطلق بشرط الغلبة
والرسوخ فجعل العزم مبدا آخر وراء
الشوق غلط والحكم باتحادهما نوعاً
قول من غير تثبت ولا يتوقف المقصود
اعني عدم كون العزم مبدأ آخر على ذلك
هذا ما حصله نظري القاصر وفكري الفاتر
لعلك ان احطت بجوانب المقال
وكشفت عن عين البصيرة غيم الجدال
انكشف لك عن وجه جلية الحال نقاب الخفا

وبالاشكال وحامل جميع القوى المحركة والمدركة
هو الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري
يتولد من لطايف الاخلاط وينبعث
من التجويف الايسر من القلب فان
تجويفه الايمن مشغول بجذب الغذاء من
الكبد وينبث في البدن بواسطة الشريان
الدم الذي هو مركبه في بعد ان يكتسب
السلطان النوري من النفس الناطقة
اما متعلق بقوله ينبث او بقوله حامل
والمراد بالسلطان النوري الكيفية
النورية التي تحصل له من النفس وبها
يستعد لقبول تلك القوى من واهب الصور
فان تعلق النفس به يفيده لطافة ونورا
او الحيوانية التي هي معدة لقبول ساير القوى

القوة

وهي

وهي مبدا حركة الروح الى الاعضا على
ما هو مذكور في كتب الطب لكن قال في
شرح القانون ان الفيلسوف لا يعتقد
لهذه القوة وجودا البتة واعلم ان مزاج
الروح غير متشابه بل لكل قسط منه مزاج
يناسب العضو الذي هو موطنه سواء جعل
المعدا الاول هو القلب كما هو مذهب
الحكماء او جعل كل عضو مبدا اول لما
يظهر فيه من الافعال كما هو مذهب
عامة الاطباء اذ لو اتحد المزاج لاتحد
الاثار وذهب الحكماء وجمهور الاطباء
الى ان الروح يتولد في القلب يحدث
منه قسط الى الكبد وقسط الى الدماغ
لكن الحكما على ان القوى ايضا تفيض

عليها في القلب ان لم يظهر الافعال الا في
تلك الاعضاء وخالفهم الاطباء فقالوا
تلك القوى انما تفيض على القسط المنجذب
الى تلك الاعضاء فقوة الحس والحركة تفيض
على القسط المنجذب الى الدماغ وقوة التغذية
والتنمية على القسط المنجذب الى الكبد
وذهب جالينوس الى ان الروح يتولد
في الدماغ وينتقل منه الى غيره ورد عليه
الشيخ في التلويحات بان مزاج الروح
حار فيجب ان يكون العضو الذي يتولد
منه حارا ايضا كثير الحرارة لافتقار
تولده الى التبخير والتلطيف وافتقارهما
الى حرارة كثيرة والدماغ بارد رطب
ولو كان حارا لاشتعل بانضمام حرارة

افتقارهما

الحركات

الحركات الفكرية الى حرارته الاصلية اقول
وانت خبير بان امثال هذه الادلة
لا يفيد اليقين الا لاهل الحدس
الصائب بل جل مطالب الحكمة لا يظهر
الا بالحدس وهذا الروح للطافتها
وشفافيتها وقربها من الاعتدال شبيه
بالاجرام السماوية الخالية عن الاضداد
ولذلك تفيض عليها النفس الناطقة
لمناسبتها للمبدأ الخالي عنها ومن ههنا
تفطن اللبيب للنفوس الناطقة السماوية
فاعرف ذلك ولولا لطافة ما سرى
فيما يسري من المجاري الضيقة كمسام الاعصاب
والعظام والعروق الشعرية المنبثة
في اللحم واستدلوا على وجود الروح وانه

الحامل لتلك القوى بانه اذا وقعت سدة
لمنعه عن النفوذ الى عضو يموت ذلك العضو
ويعرض له ما يعرض للميت من التعفن
والفساد وهو مطية تصرفات النفس
الناطقة اذ هو متعلقها الاول كما
وبوساطتها يسري فيض الحيوة وقواها
منها الى اجزاء البدن ويتصرف النفس
في البدن ما دام هو على الاعتدال المناسب
لتلك النفس واذا انقطع الروح المعتدل
بالاعتدال الخاص انقطع تصرفها في
البدن وهو الموت وهذا الروح الحيواني
سمي به لكونه واسطة في وصول فيض الحيوة
الى البدن من النفس الحية بذاتها او
لاشتراك الحيوانات فيه غير الروح الالهي

المجردة

المجردة عن المادة الذي يأتي في كلام النبوات
كقول سيدنا ونبينا سيد المرسلين
خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي
عام والروح الالهي كقوله تعالى ويسئلونك
عن الروح قل الروح من امر ربي فانه
يعني به النفس الناطقة التي هي نور
من انوار الله تعالى القائمة الموجودة
لا في اين لما مر من برهان تجردها الا انه
مشرقها لكونها لمعة من انواره فان
المجردات عنده كلها انوار وهي متحدة
في الحقيقة مختلفة بالشدة والضعف
والتمام والنقصان وينتهي في الشدة
في الكمال الى نور الانوار الذي هو
جميع الانوار لمعاته كما ينتهي في الضعف

الی النور المحسوس المفتقر الی الاجسام وبينهما
نوع من الاتصال كما ان النور المحسوس
من السراج له اتصال وان اختلف مراتبه
وان اختلف مراتبه شدةً وضعفاً
بحسب القرب من السراج والبعد عنه والی
الله منهما اذا تخلصت عن الالواث
البدنية بان يحشر الی جوار قدسه كما اشير
اليه بقوله تعالی في مقعد صدق عند مليك
مقتدر وجماعة من الناس لما تفطنوا
ان هذه فيوض حسية توهموا انها الباری
تعالی وقد ضلوا ضلالاً بعيداً فان الله
تعالی واحد لما سيأتي من برهان التوحيد
والنفوس كثيرة واشار الی دليل تلك
المقدمة بقوله ولو كانت نفس زيد وعمرو

واحداً

واحداً لادرك احدهما جميع ما ادرك
الآخر ولاطلع كل من الناس علی ما
اطلع عليه الكل ضرورة ان نفس كل
منهم عين النفس الآخر علی هذا الفرض
وليس كذلك بالبديهة واورد عليه
انا لا نم لزوم ذلك ان اريد الادراكات
المتوقفة علی الآلات لكون ادراكها
مشروطاً بتلك الآلات فلا يدركها
الا بها وان اريد الادراكات الغير
المتوقفة عليها فلا نم عدم اشتراك
الكل فيها الا تری كيف يشترك الكل
في العلم بذواتهم لانه لم يحتج الی الآلا
لات
واقول اذا اتحد النفس في الكل كان

جميع الآلات لذات واحدة فيكون تلك
الذات مدركة لجميع تلك المدركات بجميع
الآلات فاذا كان نفس زيد وعمرو مثلا
ذاتا واحدة كان مدرك زيد بعينه مدرك
عمرو وبالعكس وهو ظ لا يقال لما كان الا
دراك بالآلات كانت من حيث تلك
الآلات مدركة لتلك المدركات ظا
يلزم كونها من حيث الآلات او من مدركة
لها لانا نقول ان اريد بالحيثية التقييدية
فلا يصح كونها من حيث تلك الآلات
مدركة لكون المقيد بتلك الآلات من
حيث هو مقيد امرا اعتباريا او على تقدير
وجوده يكون المقيد بكل آلة غير المقيد

بالآلة

بالآلة الاخرى ضرورة فرض وجود المقيد من (بالذات م)
حيث انه مقيد فيوجد التعدد ايضا ويكون
المركب من الذات وهذا التقييد مغايرا للمركب
منها ومن تقييد آخر بالذات فتغاير النفوس
بالذات وقد فرضت متحدة بها وان
اريد بالحيثية التعليلية فلا ينافي الاتحاد
في الادراك ضرورة ان الفاعل الواحد
اذا صدر منه افعال متعددة بآلات
مختلفة كان هو الفاعل لكل منها الا (يرى)
ان النفس تدرك المحسوسات الظاهرة
والباطنة بآلات متغايرة ومع ذلك
هو المدرك لجميعها فافهم هذا وما نقل
عن بعض الصوفية من وحدة النفس فهو

ضرب آخر من الوحدة لا ينافي التعدد بالمعنى
الذي نحن فيه كما في وحدة الوجود عندهم
لا يقال ان الدليل المذكور دال على ان
حقيقة النفس ليست عين الباري واما
ان نفسا معينا من النفوس لا يكون عينه
فلا بل لا بد من اخذها من الدلائل الاخر
لانا نقول الامكان والوجوب والامتناع
لوازم الماهية فما يكون فرد منه ممكنا يكون
ساير الافراده كذلك كذا والحال في الوجوب
والامتناع وقد حقق هذا في موضعه
فلو كان الواجب نفسا من النفوس
كان حقيقة النفس واجبا لما مر فيلزم تعدد
الواجب لكن هذا موقوف على اتحاد النوع

في الماهية او امكان تعدد افراد حقيقة النفس
المفروض كونها عين الواجب وربما يمنع
ذلك هذا والدليل الذي يأتي يدل
على انه ليس نفسا من النفوس وهو
قوله ثم كيف يتياسر قوى البدن آله
الآلة ويسخر ويجعله رهين شهوات
وعرضة بليات كالآلام النفسانية
والبدنية متقلبا في خبط عشوات
من الاحكام الغير المطابقة ويحكم
عليه حركات السموات لتغير احوالها
بتغير اوضاعها كما هو شان النفوس
فان كل ذلك نقص وهو على الواجب
محال وهذه المقدمة تلقوها بالقبول وبنوا
كثيرا من المطالب عليها ونقل امام الحرمين

والامام الرازي من المتكلمين اجماع العقلاء
عليها وهي مما يحكم به الفطرة السليمة
كيف لا وهو منبع كل خير وكمال وليس
هناك الا الوجود البحت الذي هو خير
محض وجماعة توهموا انها جزء منه بان
يكون كل نفس جزءا من اجزائه منفصلا
عنه ومنتشا وبعضهم انهم تفطنوا لكون النفس
نورا فائضا منه تعالى فتوهموا كونه جزءا منه
على نحو ما يتوهم العوام في الضوء الفائض
من جرم الشمس وغيرها فهو زيغ ضلال
فانه لما برهن على انه ليس بجسم كما يجيء
فكيف يتجزى وينقسم فان التجزي والا
والانقسام من خواص الاجسام والجسمانيات
لانه فرع المقدار المحض بالجسم وانما لم يحل

الى

الى ما يشتبه من عدم ترك الوجب لان
الخصم ربما يتوهم كونها جزءا تحليليا لا
تركيبيا ومن يجزيه من قبيل الاقناعيات
وقد جرت عادة غيره من اساطين  وعادة ص
الحكماء خصوصا الاوائل منهم على ايراد
الشبهات في المطالب الحكمية فربما يكفي
الطالب الكامل وان لم يكف في
افحام اهل الجدال وآخرون توهموا قدمها
بدون البدن فان البرهان المذكور
انما ينفي قدمها مجردة عن جميع الابدان
بل وجودها قبل الابدان لا قدمها على
سبيل التناسخ والمقصود على ان ابطال  ل
التناسخ ليس برهاني كما نقل عنه
شارح التلويحات فلذلك لم يتعرض

لم هناك ولم يعلموا انها لو كانت كما زعموا
متجردة فی الازل عن جميع الابدان كما
الذی الجائها الی مفارقة عالم القدس والحيوة
ای التجرد المحض الذی هو منشا التنزه عن
النقايص الهيولانية والحيوة العقلية
والتعلق بعالم الموت والظلمات ای
البدن الذی هو عرضة الموت الطبيعی و
النقايص الهيولانية ومن الذی قهر
القديم وجبرها لتعلق البدن الشهوانی الذی
هو بمنزلة شرك لها وكيف سخرها قوی الطفل
الرضيع مثل الجنين حتی انجذبت من عالم
القدس والنور الی بدنه وهذه كلها
تنبيهات اقناعية واشار الی الوجه البرهانی
بقوله وكيف امتاز بعضها عن بعض فی

الازل

الازل وتقريره انها لو كانت ازلية فاما
ان يكون متعدده او واحدة وكلاهما
باطلان اما الاول فلان تمايزها اما
بالمهية ولوازمها او بغيرها والاول والثانی
باطلان لانها تتفق فی النوع ولوازمه
كما قال ونوعها متفق وكذا الثالث
لان ذلك الغير ان كان الموضوع او المادة
وعوارضها فقد اشار الی بطلانها بقوله
ولا امكان لا بالذات ولا بالعرض ولا محل
ای لا مادة ولا موضوع وان كان امراً
حالاً فيها فقد اشار اليه بقوله ولا فعل ولا انفعال
قبل البدن ولا هيئة مكتسبة كما يكون بعد
البدن ای بعد قطع التعلق عن البدن فان
تعينها ح بتلك الملكات المكتسبة عندهم

حتى قال بعض اهل الذوق ان ملكة
الملكات تتجسد في عالم المثال ويصير بدنا
للنفس وربما يسمى بالبدن المكتسب اما انتفاء
المكان بالذات فلتجردها واما المكان
بالعرض فلان الكلام فيما قبل التعلق
واما المحل فلانها جوهر فلا موضع لها وليست
بجسم ولا جسماني فلا مادة لها واما الفعل
والانفعال فلتوقف فعل النفس وانفعالها
على البدن اذ بذلك تميز عن العقل و
كذا الملكات المكتسبة بالجملة تمايزها بما
يحل فيها آخر لان حلول الشيء في الشيء
فرع تميز المحل وتعينه وان كان غيرها فلم تميز من
له وهو اما فاعل او آلة لفاعل وهو ايضا ح
لانا ننقل الكلام الى تخصيص الفاعل والآلة



بها وفيه نظر لانا بعد تسليم اتحادها في النوع نختار
تعددها بالفواعل والآلات ونمنع ان
نسبة الخارج الى الجميع سواء بل نقول
كل من تلك الفواعل والآلات بذاته
يوجب ما هو معلوله فان ذات العلة
مخصص للمعلول من غير احتياج الى مخصص
يخصصها به والا لتسلسل كيف وهم على ان
تشخص العقول بالفواعل على ما نقله شارح
العين واعلم انه ذكر الشيخ الرئيس في
العيات الاشارات ان كل ما له حد
نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه
اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة
لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان
يكون من حقه حق نوعها ان يوجد شخصا

واحد وحاصل ما ذكره ان تكثر افراد النوع الواحد
لا يكون الا بسبب المادة فما لا يكون ماديا
ينحصر نوعه في شخصه وهذا على تقدير تماميته يدل
على امتناع تعدد النفس قبل البدن واعترض
الامام عليه بان علة تكثر الاشياء
المتماثلة لو كانت تكثر محالها لكانت المحال
المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر وبيته
واجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي
لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في التكثر
الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما
الذي يقبل التكثر لذاته فلا يحتاج الى
قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط
وانت خبير بما فيه لانه اذا جاز في نوع من
الانواع اعني المادة قبوله التكثر لذاته

فلم

فلم لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية وهي ان
كل نوع متكثر الافراد يحتاج الى محل يقبل
تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة
ينتقض خلاصة الدليل بالمادة واجيب عن ذلك
بان مواد الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص
كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر في شخصه واما
تعدد الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة
اللاحقة هيولاها الواحدة كالمتصل الواحد
من الماء تقوم ببعضه جرة وبالبعض الآخر
سواد والشخص من الماء واحد فالسؤال
انما يتم لو كانت التعددات اللاحقة بالمادة
العنصرية تشخصات لها وهو تم بل عوارض
لشخص واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب
لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق بل هو جواب

اخر عن ايراد الامام واقول الحق ان معنى كلام
الشيخ ان النوع المتكثر الافراد لا يحتاج
في تكثره الى المادة لا الى تكثر المادة و
الاول اعم من الثاني لان تكثره اما ان يكون
لتكثر المواد كما في الافلاك او لتكثر العوارض
اللاحقة للمادة الواحدة كما في هيولى العناصر
كيف وقد اسند الشيخ اختلاف الافراد الى
العلل وحكم بانه لا بد من القوة القابلة لتاثير
العلل اعني المادة فالاحتياج الى المادة
انما هو لقبول آثار العلل الموجبة لتكثر الافراد
لا لان تكثر الافراد تابع لتكثر المادة فلا
يرد سؤال الامام عن اصله وانما حكم الشيخ
بالاحتياج الى المادة لان اختلاف تلك
الافراد ليس بالماهية ولوازمها بل بالعوارض فلا بد لها

من محل وليس ذلك هو الشخص لعدم تحصله بعد ولا
الحال حاملا لتشخص المحل غير معقول بخلاف
العكس فان المحل هو الحامل للحال ولتشخصه
وعوارضه لان المحل منعوت بالحال
لا العكس وتحقيق ذلك ان تكثر الفاعل
للمعنى الواحد غير معقول كما ان توحيد الكثير غير معقول
والمعقول من الاول هو ضمه الى امور متكثرة
يحصل منه مع كل منها ما يغاير الحاصل منه
مع الآخر والمعقول من الثاني تاليف امر
واحد من ذلك الكثير مغاير لكل من الآحاد
فالنوع اذا كان معنى واحدا مجردا عن
المادة وعلائقها لا يمكن للفاعل تكثيره
اصلا لان تكثيره في حد ذاته غير معقول
كما مر وضم امور متغايرة اليه فرع وجوده

فيه لان كون الحال م

فلابد ان يتعلق وجوده بمادة يكون محصلاً
لافراده ينضم اليها عوارض مختلفة يحصل
منها مع كل واحد من تلك العوارض فرد مغاير
للحاصل منها مع العارض الآخر وايضا
انضمام الامور المتغايرة الى المعنى المجرد الذي
لا يقبل القسمة لا يوجب حصول امور متكثرة
فان جميع تلك المغايرات منضمة الى امر واحد
فيحصل من جميعها شئ بخلاف انضمام تلك
الامور الى الهيولى القابلة للقسمة فان
كل امر من تلك الامور ينضم الى جزء منها فيحصل
من ذلك الجزء وذلك العارض امر مغاير للحاصل
من جزء آخر وعارض آخر ذلك جدا وهذا الوجه اسد من
الاول وابعد عن الشكوك فان قلت اختلاف
تلك العوارض ان كانت الاختلاف

واحد

وامر او آخر فافهم

عوارض

عوارض اخرى وهكذا الزم التسلسل ان كان
لمهيتها لزم ان يكون شخص كل فرد نوعاً
منحصراً في شخص وليس كذلك ضرورة اشتراك
الافراد في انواع ما يفرض مشخصا كالشكل
والوضع وغيرهما لا يقال نختار الاول
ولا محذور فيه لجواز ان يكون اختلافها
للاستعدادات المتسلسلة والتسلسل فيها
غير محال لانا نقول ما به الامتياز يجب ان
يكون امرا متحققا في التشخص لان الماهية
مشتركة فلابد ان يكون فيه امر يميزه عما عداه
من الافراد الموجودة نعم يجوز ان يكون
ذلك الامر مستندا الى امر سابق عليه با
لزمان قلت نختار الثاني ونلتزم الانتهاء الى
عوارض شخصية لا نوع لها او ينحصر نوعها

زوّدا اما ابتداء او فی بعض المراتب والشکل
والوضع وغيرها من المشخصات ان وصل الى حد
انواعها في الاشخاص فيكون لافرادها مشخصات
منحصرة النوع في العدد ولا يجدي نفعا بل هو الذي
يقتضيه النظر العميق فتامل واما الثاني وهو
كونها واحدة فاشار الى بطلانه بقوله ولا يصح
ان يكون واحدة لانه ان بقيت بعد التعلق
على وحدتها لزم ان يدرك كل احد ما ادركه
الآخر تماما مفصلا ولذلك لم يذكره المصنف
وان لم يبق على الوحدة فينقسم وتتوزع على
الابدان وهو قبيح فان ما ليس بجسماني اي
ليس بجسم ولا حال فيه ولا جزء منه لا يتجزى
لان الواحد اذا قبل الانقسام فالقابل
لذلك الانقسام اولا وبالذات هو المقدار

وماعداه

وما عداه يقبله بتوسطه هذا في الانقسام الوهمي
واما الانقسام الفعلي فالقابل له عند المشائين
الهيولى الاولى والمقدار معدّ له وعند الاشراقيين
نفس الصورة التي هي عين المقدار عندهم بل هي حادثة
مع البدن اذا تم استعداده لقبولها ثم لما
كان ما يقرب ما تقرر من امر النفس انها نور
مجرد ليست عين الباري ولا جزءا منه ولا قديمة
بل فائضة من مبديها حادثة مع حدوث
البدن ربما لا يتقرر في النفوس القاصرة المسخرة
للوهم ويتوهم ان يحصل بسبب فيضان تلك
النفوس الغير المتناهية نقصان في مبديها نبّه
على دفع هذا الوهم بتمثيل يتضمنه قوله ولما رأيت
فتيلة مستعدة للاشتعال بان لا يكون رطبة
مثلا تشتعل من النار من غير ان ينقص منها

بهم

قيين

المسخرة

ثم بل ابصرت الشمس تفيض عنها النور على
جميع الاعيان القابلة من غير نقصان فيها
فلا تعجب من حصول النفس الناطقة عند استعداد
البدن من غير ان تنقص من واهبها القريب
الذي هو العقل الفعال والبعيد الذي هو المبدا
الاعلى شيء والغرض منه تلبيس عريكة الوهم
بابداء امثال يوافق فيه العقل في الحكم المذكور
بعد ان تمت في ذلك الحكم بالبرهان فان الوهم
بعد قيام البرهان ربما يمتنع عن قبول النتيجة لما
جبل عليه من معاينة المعقول بالمحسوس فاذا
مثل له في المحسوس ساعد للعقل وبرهن له
فيتم الطمانينة بل ربما يكفي امثال هذه
الامثلة لصاحب الحدس القويم والطبع السليم
والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم التكميل

الثالث

الثالث في مسايل من علم ما بعد الطبيعة يتوقف
عليها اثبات الواجب لذاته الجهات العقلية
ثلث اعلم ان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع
باعتبار تحققها في العقل يسمى جهة وباعتبار
تحققها في نفس الامر مادة والمبحوث عنه
ههنا هو تلك الكيفية لكن في محمول خاص
هو الوجود الخارجي ولما كان النسبة
متعلقة بالطرفين فربما تنسب تلك الكيفية
الى المحمول فيقال واجب وجوده وممتنع وجوده
وممكن وجوده وربما تنسب الى الموضوع
فيقال هو واجب هو ممكن هو ممتنع والمآل
في الكل واحد واجب وممكن وممتنع كانه قصد
بذلك حكاية ما يعتبر في القضايا فان
قولك ج ب بالضرورة في قوة قولك

ج متصف بها اتصافاً وجوبياً ولا فائدة
ان يقال وجوب وامكان او امتناع فالواجب
ضروري الوجود والغرض منه تعريف الوجوب بضرورة
الوجود فان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق
يستلزم تعريف المبدأ بالمبدأ واما اذا
اريد تعريف ما يصدق عليه ذلك المفهوم فلا
كما اذا عرفت الناطق بالضاحك واريد
به تعريف النوع الذي عليه مفهوم الناطق
وهو في الحقيقة ليس تعريفاً للمشتق بل بمعنى
آخر هو النوع الذي يوجد فيه المشتق وربما
ذهل عن هذه النكتة بعض الافاضل وظاهر
المراد بالواجب الواجب لذاته فانه المتبادر
عند الاطلاق فالتعريف ايضاً مقيد به
والممتنع ضروري العدم اي لذاته بناء على الظ

والممكن

والممكن ما لا ضرورة وجوده ولا عدمه بالنظر
الى ذاته وعلى هذا بين الاقسام انفصال
حقيقي والحصر فيها حصر عقلي ويحتمل القسم الرابع
اعني ضروري الطرفين مضمحل بادنى توجه
من بداهة العقل فان اقتضاء احد الطرفين
يستلزم المنع عن الآخر والمنع عن الآخر
يستلزم عدم اقتضائه استلزاماً بيناً لا سترة
به فهو حصر مقطوع به بالبديهة سواء سمي عقلياً
او قطعياً فلا نزاع في الاسامي وان عمم
الواجب والممتنع كان بين الاقسام
منع الخلو دون الجمع فان الممكن اما واجب
لغيره او ممتنع لغيره كما يعلم من قوله والممكن
يجب ويمتنع بغيره لامتناع وجوبه وامتناعه
بذاته واللازم الانقلاب وامتناع انتقال

وجوبه وامتناعه بالغير اذ لا بد من ان يوجد
علته اولا فان وجد وجب بها وان لم
يوجد امتنع لعدمها والسبب هو ما يجب وجود
غيره اذ لو لم يجب لكان اما باقيا على
ما هو حاله بالنظر الى ذاته من مساواة الوجود
للعدم او صاير احد الطرفين اولى به مع
عدم انتهائه الى حد الوجوب والاول
باطل والا لم يكن فرق بين وجود السبب وعدمه
فلم يكن السبب سببا هف والثاني ايضا
باطل لان الاولوية يستلزم مرجوحية الطرف
الآخر وهو يستلزم استحالة ترجيح المرجوح [لاستحالته]
واستحالته يستلزم وجوب الطرف الاول
وقد فرض غير واجب هف والممكن لا يكون
موجودا من ذاته اذ لو وجد من ذاته فاما مع

تساوي

تساوي وجوده وعدمه وهو مح لامتناع
ترجح احد المتساويين من غير مرجح بالبديهة
واعتبر ذلك بكفتي الميزان ولم يتعرض
لهذا الشق لظهوره واما بان يترجح وجوده
لذاته وهو مح اذ لو اقتضى الوجود لذاته كان
واجبا لا ممكنا وقد فرض ممكنا هف ولا بد له من
سبب يرجح وجوده على العدم والسبب اذا تم
لا يتخلف عنه وجود المسبب اي لا يمكن التخلف
والا فاما ان يتساوى وجوده وعدمه فيكون
حاله مع تمام العلة كحاله لا معه فلا يكون
ما فرض تمام العلة تماما واما ان يترجح
احد الطرفين من غير ان يبلغ درجة الوجوب
فيمكن وقوع الطرف الآخر مع كونه مرجوحا
فليفرض الوجود في وقت والعدم في وقت

اخر فاختصاص احد الوقتين بالوجود ان
لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر
لزم ترجيح احد المتساويين بلا سبب
ضرورة ان الاولوية اي جملة امر العلة
متحققة في كلا الوقتين فالوقتان يتساويان
فيها وان كان لمرجح لم يوجد في الوقت
الآخر لم يكن ما فرضناه علة تامة علة تامة
هف هنا ما تقرر عليه راي بعض المحققين
المتاخرين بعد ترسخه ما قاله من قبله في
هذا هو المطلب و اقول لا يلزم من امكان
الطرف الآخر امكان وجوده في وقت
وعدمه في وقت آخر بل اللازم منه امكان
عدمه ولو في وقت اتصافه بالوجود ولا
استحالة في امكان العدم في وقت الوجود

اما

اما المستحيل امكانه بشرط الوجود كما حقق في محل
المشروطة العامة والممكن ما يجوز وجوده
وعدمه في الجملة لا ما يجوز عدمه تارة ووجوده
اخرى الا ترى ان الزمان ممكن مع انه
لا يجوز ان يوجد بعد العدم ولا ان يعدم
بعد الوجود كما حقق في موضعه فالوجه
ان يتمسك بما اشرنا اليه سابقا من ان
اولوية طرف يستلزم مرجوحية مقابله وهي
يستلزم استحالته المستلزم لوجوب ذلك
الطرف لا يقال على سبيل النقض
لو صح ذلك لزم ان يستلزم المساواة
التي يقتضي ذات الممكن بين احد الطرفين
فانا نقول مساواة احد الطرفين للآخر
لا استحالة الترجيح بلا مرجح واستحالة يستلزم

يستلزم استحالة الآخر

وجوب ذلك الطرف او على سبيل المناقضة
لانم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب
الطرف الآخر والسند ان كلا الطرفين
ممتنع في صورة التساوي لانا نقول اما على
الاول فالنقض انما يتم لو كان الدليل
في مادة مع تخلف المدعى والمدعى ههنا الاستحالة
ولانم التخلف في تلك المادة بل التساوي
في نفس الامر مستحيل لاستلزامه ارتفاع
النقيضين والممكن لا بد من ترجح احد
طرفيه في الواقع لانه في نفس الامر مقترن
اما بما يرجح وجوده او بما يرجح عدمه والامكان
امر اعتباري يعرضه في العقل اذا لاحظه
مع قطع النظر عن غيره وعلى الثاني انه
لو امتنع طرف فلم يجب الطرف الآخر لكان

جاير

جايزا الارتفاع في فرض الاول ممتنعا
فيكون مرتفعا فان وقع الارتفاع الجائز
لزم ارتفاع النقيضين وان لم يقع
فهو جائز فيلزم جواز ارتفاعهما وهو
ايضا محال لان امكان المحال محال فتدبر فانه
مع وضوحه لايخ عن دقة ما والله الموفق
فان قلت هذا البحث في الحقيقة تكرار لما
سبق من قوله والسبب هو ما يجب به وجود غيره
قلت الغرض ههنا التعريف وانما غرضنا
هنالك للاشارة الى دليل اجمالا نظرا
الى الحكم الضمني اللازم للتعريف بكثير للمقام
وايضا لم يعلم ههنا انه يجب وجود المسبب
فانه في قوة المطلقة فاشار ههنا الى انه انما
يجب وقت التمام ثم الظاهر انه تعريف للسبب

ستی ص

الفاعلي فانه الذي يجب المسبب بعد استجماعه
جميع لابد منه في التأثير من الشرايط والآلات
والمادة وغيرها ولم يعين ههنا ان الوجوب
في ذلك الحال ما تاثيراته في هذا الموضع ويمكن
ان يحمل الاول على العلة مطلقا ويكون معناه
ماله دخل في وجوب غيره وح فلا يتوهم الكلام
لصلا ويؤيد هذا ظاهر قوله وكل ما يتوقف
عليه الشيء فله مدخل في السببية سوا كان ارادة
او وقتا او مكانا او معاويا او محلا قابلا
او غير ذلك يحتمل ان يكون قوله او غير ذلك
عطفا على جميع ما سبق ويكون قوله او غير
ذلك عطفا على جميع ما سبق ويكون اشارة
الى ما ترك ذكره من الاجزاء والشروط
وارتفاع المانع ويحتمل ان يكون عطفا على



قابلا فان المحل القابل للشيء هو الذي يجب
وجوده مع وجود المقبول كالهيولى للصورة والمحل
الطاري عليه الشيء لا يجب وجوده معه
كالصورة الجسمية لانفصال الطاري
عليه فانه قد يسمى محلا له باعتبار طروه
عليه وح يظهر لقوله قابلا فايدة ما واذا
لم يوجد السبب بتمامه بان يكون بسيطا
ولا يوجد او مركبا وينتفي كل جزء من اجزائه
او ينتفي بعض اجزائه فقط ويمكن ان
يجعل هذا اشارة الى المركب مطلقا
والاول اشارة الى البسيط فان انتفاء
بعض الاجزاء اعم من انتفاء جميع الاجزاء
او انتفاء البعض مع وجود البعض لا يحصل

الشيء ضرورة واذا حصل جميع ما ينبغي في
وجود الشيء وارتفع جميع ما لا ينبغي من
الموانع ان كان للمعلول مانع وجب الشيء
ضرورة وهذا بالظاهر لا يشمل العلة التامة
البسيطة الهيكل الرابع في مباحث نفيسة
من الالهيات وفيه فصول خمسة عنوان اثنان
منها بوسط الهيكل وخاتمة فصل في توحيد
الواجب وتنزيهه عن وجوه الكثرة وقدم
هذا الفصل على اثبات الواجب لانه ثبت
ذلك على وجه لا يتوقف على اثباته فانه
ينظر في وجوب الوجود وما يقتضيه من الاحكام
التي من جملتها البراءة عن وجوه الكثرة
لا يصح ان يكون شيئان هما واجبا الوجود

لانهما

لانهما اشتركا في وجوب الوجود الذي
هو غير خارج عن حقيقتهما اذ لو خرج عن
حقيقتهما او حقيقة احدهما فاتصافه به
اما بسبب غيره وهو مستلزم لاحتياج الواجب
الى الغير في وجوب وجوده واما بسبب
ذاته فيتقدم بوجوب الوجود على ذاته
لان العقل يحكم بان الشيء ما لم يجب وجوده
اولا لم يجب عنه وجود شيء اصلا سواء كان
ذلك الشيء عينه او غيره فان العقل يحكم
به حكما كليا من غير استثناء تلك الصورة
فانه يحكم بان معطي الوجود من حيث هو معطي
الوجود يجب تقدمه بالوجود على ما يعطيه
الوجود فالوجوب السابق ان كان عين اللاحق
لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره

ينقل الكلام اليه حتى يتسلسل او يدور فثبت
ان وجوب الوجود غير خارج عن حقيقتهما
فاما جزء حقيقتهما او عين حقيقتهما
او جزء احد وعين الآخر وعلى التقادير
فلا بد من فارق بينهما يكون فصلا او تشخصا
لهما او لاحدهما فيتوقف وجود احدهما او كليهما
على الفارق اما الاول فبان يكون مميز
كل منهما امرا موجودا فيه واما الثاني فبان
يكون امتياز احدهما بثبوت امر فيه وامتياز
الآخر بنفس حقيقته المجردة عن ذلك الامر
وعند التحقيق افتقار كليهما الى الفارق
لان تجرد الامر والمشترك لا يكفي في
تحصيل شيء منهما بخصوصه بل لا بد من فارق
ينضم اليه وجوديا كان او عدميا لكن تنزل
الى الترديد من افتقار كليهما او احدهما استظهارا

لعدم

لعدم توقف البرهان على افتقار كليهما هذا
وفيه نظر لانه انما يتم لو كان قول الوجوب
الذاتي المطلق عليهما قولا ذاتيا ولم يثبت
ذلك لم لا يجوز ان يكون قوله على ما تحته
قولا عرضيا ويكون له افراد متعددة متمايزة
بماهياتها مشتركة في هذا العارض لان ما ثبت
انه عين الحقيقة الواجبية هو الوجوب الخاص
لا الوجوب المطلق ولذلك قال ابن كمونة
في بعض تصانيفه ان هذا البرهان ينتج
استحالة وجود واجبين متشاركين في
الماهية ومن الجائز في
العقل ان يكون في الوجود موجودان
نوع كل واحد منهما منحصر في شخصه ويكونان مشتركين
في وجوب الوجود فهذا الاحتمال ان امتنع
كان امتناعه ببرهان غير هذا البرهان ولم

اطّلع به الى الآن هذا ما ذكره في هذا الكتاب
وذكر في كتاب الكاشفات تعدد
الواجب ممتنع مطلقاً اما ان كان نوعهما
واحداً فلما مرّ واما ان كان نوع كل منهما
مغاير النوع الآخر فلان وجوب الوجود
يجب اذ ذاك ان لا يكون نفس حقيقتهما
والا لكان نوعهما واحداً فان مفهوم وجوب
الوجود لا يختلف وان لا يكون داخلاً في
حقيقتهما والا لكان الواجب مركباً فلو صح
وجود واجبين من نوعين لكان وجوب الوجود
عرضياً لازماً لكل واحد منهما اقول للقائل
ان يقول يجوز ان يكون هناك حقائق
مختلفة يصدق على كل منها وجوب الوجود
لم لا يكون تلك الحقائق معلومة لنا الا



بمفهوم واحد هو عرضي لها فان اراد بكون
مفهوم وجوب الوجود واحداً ذلك المفهوم
الذي هو وجه تلك الحقائق فلا يستلزم
وحدته ان يكون نوعها واحداً لان ما هو
نوع لها هو تلك الحقائق لا الوجه المذكور
وان اراد به تلك الحقائق انفسها
فلا نم الوحدة اذ لا يلزم من وحدة الوجه
وحدة ذي الوجه لجواز ان يكون امراً خارجاً
عن حقيقة ما هو وجه له نعم لو كان ما هو معلوم
لنا كنه واجب الوجود لصح ما ذكره لكنه ممنوع و
ما يتوقف على الشيء فهو ممكن الوجود ثم
نبّه على الاحتياج الى الفارق بقوله
ولا يمكن ان يكون شيئان لا فارق
بينهما فانهما يكونان واحداً اقول لان هذا

المطلب اجل المطالب واعلاها فلا اجدر
بنفس الرخصة بالمساهلة فيه والاكتفاء
بما ذكر حذرا عن الاطالة فانه احق المطالب
بان يصرف فيها ويستفرغ فيها الجهد الاجد لئن
كان هذا الدمع يجري صبابة على غير ليلى فهو
دمع مضيع فاذكر ما فهمته في ذلك من
اقاويل القدماء بعد اجالة النظر واطالة
الفكر فان المتاخرين قد خلطوا كلامهم
واضلوا افهامهم وحرفوا الكلم عن مواضعها
ولبسوا وجوه الحق في مواقعها والكلام
فيه متوقف على تحقيق قولهم وجود الواجب
عين حقيقته فنقول لما دل البرهان على
ان ما سوى حقيقة الوجود ليس واجبا لذاته
بل هو ممكن مفتقر الى الغير فلا بد من انتهائه

على

الى

الى حقيقة الوجود الذي هو واجب بذاته قالوا
فتلك الحقيقة لا يجوز ان يكون امرا عاما
اي كليا طبيعيا اذ لا وجود له في الاعيان
الا في ضمن الافراد وايضا لو كان
عاما احتاج في وجوده الى ان يتخصص
وح لا يكون حقيقة محض الوجود بل الوجود
مع خصوصية فيكون شيئا موجودا لا
وجودا صرفا فان اي خصوصية انضمت
الى الوجود صار افراد الوجود فيجوز
للعقل ان يحلله الى شيء ووجود وقد دل
البرهان على ان كل ما هو كذلك فهو ممكن
فاذن تلك الحقيقة امر متشخص بذاته عن ان
يتشخص النوع له حتى لو تعقل كما هو لم يحتمل
الشركة اصلا ثم ان الماهيات الممكنة لها
نحو من التحقق يستفاد تلك الحقيقة تابع لها

و هو امر اعتباري فلان اريد بالموجود ما هو اعم
من تلك الحقيقة و تلك المهيات كما يعبر
بالمضيء عما هو اعم من حقيقة الضوء و الاعيان
القابلة و بالاسود ما يشمل نفس السواد و ما
قام به سواء كان حقيقة في عرف اللغة
او مجازا كان الموجود بهذا المعنى مقولا
بالتشكيك و صدقه على الحقيقة الواجبية
باعتبار ذاته بمعنى ان مطابق الحمل و مصداقه
انما هو خصوصية ذاته لا امر زائد عليه و على
تلك المهيات بسبب امر اعتباري عرض لها كما ان
مصداق الحمل في قولك الضوء مضيء هو ذات
الضوء لا امر زائد عليه و في قولك الارض
مضيئة هو اتصافها بامر زائد عليها فهذا
معنى ما قاله الحكماء من ان الوجود عين الواجب
زائد في الممكنات و ان الوجود المطلق

الحكماء

مقول

مقول على الواجب و غيره بالتشكيك و لم
يعلموا بذلك ان الواجب مع كونه حقيقة
وجودا خاصا قد عرضه فرد آخر من الوجود
المطلق حتى يكون موجودا مرتين كما فهمه
بعض المتاخرين او عرضه المطلق على
اطلاقه كما يفهمه بعض فان قلت فلا يكون
الواجب ح موجودا حقيقة بل يكون وجودا
قلت ان كان المراد بالموجود في عرف
اللغة شيء ما عرض له الوجود او يتعلق به الوجود
فلا يجوز اطلاقه عليه بهذا المعنى بل انما يجوز
اطلاقه عليه بمعنى انه منشا الآثار الخارجية
والحقايق لا تقتنص من قبل الاطلاقات
العرفية فان اهل العرفة انما يضعون
الالفاظ لما وصل اليه فهمهم من المعاني و ربما لم

يفهموا معنى من المعاني فلم يضعوا له لفظاً او

فهموه على غير ما هو عليه فاطلقوا عليه لفظاً

مطابقاً لما فهموه لا لما هو عليه في الواقع والعمدة

هو البرهان والمتبع ما اقتضاه البيان

والعيان والمشاححة اللفظية غير قادح

في تحقيق مطالب الحكمة ولذلك قال

الشيخ ابو علي موافقاً للشيخ ابي نصر اذا قيل

واجب الوجود فهو لفظ مجاز معناه انه واجب

ان يكون موجوداً الا انه يجب الوجود لشيء

موضوع فيه الوجود بلحقه الوجود على وجوب

او غير وجوب فقد تحقق مما تلونا عليك

ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت

المتجرد عن جميع الخصوصيات الخارجة عن حقيقة

الوجود وهو متشخص بذاته وكما ان وجوده

وتشخصه

وتشخصه عين ذاته فكذا سائر صفاته مصداق

الحمل في جميع صفاته واسمائه هويته البسيطة

المتمايزة بذاتها عما عداها فاذا قلت

انه موجود معناه انه منشأ للآثار الخارجية

وهو بعينه وجود من حيث انه مبدأ لذلك

الاشيا واذا قلت انه عالم فمعناه انه

ينكشف عليه الاشيا واذا قلت انه

علم فمعناه انه مبدأ لذلك الانكشاف

واعتبر كذلك سائر الصفات والاسماء

فليس هناك الا ذات واحدة بسيطة

من جميع الوجوه يسمى باسماء مختلفة بحسب

اعتبارات شتى واضافات متعددة فلا يجوز

تعدد مثل تلك الذات اذ لو وجد اثنان

من تلك الحقيقة لكان لكل منهما خصوصية

سوى حقيقة الوجود وقد بان ان الواجب لا يمكن
ان كذلك ولانه ليس له حقيقة كلية والالاحتاج
الى المخصص فظهر بعين ما قاله الشيخ في التلويحات
صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضت ثانيا فاذا
نظرت فيه فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء
فظهر ان تعدد الواجب ممتنع لا في الخارج
فقط بل في التصور ايضا بمعنى ان العقل
اذا لاحظه بخصوصه او على وجه ينطبق على
خصوصه لا يمكنه ان يفرض شيئا مثله بحيث
يكون على تقدير وجوده مغايرا له بل كلما
يفرضه كذلك باول النظر فاذا امعن
النظر ظهر انه هو هو لا ثاني له وانما يمكن له
فرض التعدد اذا تصوره بوجه نسبي او سلبي
بعيد عن خصوصية ذاته وانت خبير بان

ثابتا لزم

ح

جدا

نهما ايضا انما يتم بعد ان يظهر كون حقيقة
الوجود امرا واحدا في ذاته وربما يدعي
البداهة فيه ويبينه عليه بما ذكره وهو
ان اصحاب البصائر الناقدة يدركون
في بادي النظر اشتراك الحقائق في امر
واحد نسبي وهو الكون الاعيان ثم بعد
التوغل في النظر يظهر لهم ان هناك امرا
آخر هو حقيقة الوجود قائم بذاته مستغن
عن المؤثر به يصير تلك الحقائق متصفة
بهذا المعنى الاضافي بل هو الذي يصير الاضافة
الى كل حقيقة كونا لتلك الحقيقة باعتبار
العارض وهو في حد ذاته فقا[ئم] حال
عن جميع النسب بمعنى ان شيئا منها لا يدخل
في حقيقته كما ان الموجود من الحركة هو التو

وهو الكون في

سط

وهو امر شخصي يستمر من مبدأ المسافة الى
المنتهى ثم يصير هو بالاضافة الى كل حد
من الحدود المفروضة كونا في ذلك
الحد فاشتراك الحقائق في ذلك الامر
النسبي يستلزم لاتحاد ذلك الامر الذي
هو حقيقة الوجود الذي منه تلك النسب
لما اشرنا اليه فتفطن ثم تحدس بهذا على رأي
المشائين واما على ذوق اهل الاشراق
فحقيقة النور امر وحداني لا تعدد فيه الا
باعتبار الشدة والضعف والكمال والنقص
وغاية كماله هو المرتبة الواجبية وغاية
نقصه ان يكون عرضا مفتقرا الى
غيره كالانوار المحسوسة اما وحدة حقيقة
النور فلان المراد بالنور هو ما يكون ظاهرا

بذاته

بذاته بمعنى ان يكون حقيقته عين الظهور فهو
اظهر المفهومات ولا تعدد في هذا المفهوم من
حيث هو هو وليس في ذلك المفهوم وجها
لامر غير معلوم حتى يقال ان حقيقته قد يكون
متعددة كما يقال في طريقة المشائين
بل حقيقة ما يدرك باول الملاحظة
والا لم يكن نورا لاحتياجه في الظهور الى
غيره ولا شك ان المفهوم المدرك منه
في بادي النظر امر مشترك واما اختلافها
بالمراتب فلان النور الزائد لا يزيد على
النور الناقص الا بالحقيقة النورية اي
بالحقيقة النورية فيما اشد واقوى لا بامر
مغاير له والا لم يكن نورا صرفا كما ان
الخط الزائد على خط آخر لا يزيد عليه بالخط

الا تحصل الخط لا بامر آخر وقول المشائين
ان الماهية واجزائها لا تتفاوت بالشدة
والضعف والكمال والنقص ودليلهم
المشهور عليه منقوض بزيادة على المقدار المقدار م
كما مر مثاله بل بالعارض واما ان غاية كمال
هو المرتبة الواجبية فلان النور اشرف من
غيره بديهة فلا بد من انتهاء غيره اليه بحسب العلية
وعدم افتقاره الى غيره ثم ما ينتهي اليه
سلسلة الانوار يجب ان يكون
اشرفها لكونها علة لها اذا تمهد ذلك
فلو تعدد الواجب لكان كل منهما اما في
غاية الكمال فلا يكون تعدد الا بالحقيقة
ولا في المرتبة ولا بغيرهما هف وقد فرض
احدهما في غاية الكمال والآخر دونه

فلا يكون

يكون الناقص واجبا لان الفرد من الماهيات
لما كان كاملا لا يكون النقصان مقتضى
الماهية بل لازما المعلولية فتدبر ثم ان المص
لما فرغ من التوحيد شرع في التنزيه فقال
والاجسام والهيئات كثيرة وقد بينا
ان واجب الوجود واحد فليست هي واجب
الوجود وانتهج في ذلك مثل ما سلكه في
مبحث النفس من انها ليست عين الواجب
لانها كثيرة والواجب ~~انها كثيرة~~ والواجب
واحد وقد اشرنا هنالك الى ما يرد عليه
ودفعه بقدر الامكان على ان كل
جسم قابل للانقسام الوهمي الى افراد موافقة
للكل في الماهية وتلك الافراد ممكنة
بالذات فان كانت موجودة بالفعل كما

اجزاء المركبات العنصرية المساوية للكل
في الحقيقة يثبت تكثر افراد ذلك النوع في
الخارج وان لم يكن موجودة كما في اجزاء
البسائط فهي ممكنة لذاتها ضرورة وان
امتنعت لصورها النوعية او لامر آخر وعلى
التقديرين يلزم اما تعدد الواجب او احتياج
افراد الطبيعة الواحدة في الامكان
الذاتي والوجوب فهي ممكنة فيحتاج الى
مرجح هو واجب الوجود لذاته اما ابتداء
او بالاخرة ومنه ينتظم برهان على اثبات
الواجب تقريره ان الاجسام موجودة
فاما واجبة وليس كذلك لان الواجب
واحد وهي متكثرة مع انه يستلزم المطلوب
او ممكنة وكل ممكن يحتاج الى مرجح وذلك

المرجح

المرجح اما الواجب او ما ينتهي اليه لاستحالة
الدور والتسلسل ثم اشار الى تنزهه عن
التركيب بقوله والواجب الوجود لا يتركب
من الاجزاء لانه لو تركب لكان محتاجا
في وجوده فيكون معلولا لها وهو محال ثم هنا
دليل آخر وهو انه لا يكون تلك الاجزاء
واجبة لما بينا ان لا واجبين في الوجود
فيكون ممكنة فالمحتاج اليها اولى بان يكون
ممكنا هذا تمام في التركيب الخارجي دون العقلي
اقول يمكن ان يستدل في نفي التركيب
الذهني بان وجود الجنس والفصل واحد
وهما متعددان اما الاول فلصحة الحمل واما الثاني
فظ ووجودهما لا يكون عينهما وقد ثبت ان
وجود الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما

الحمل

وهذا من سوانح الوقت فتدبر فيه ثم اشار الى
شرح عدم الصفات الزائدة على الذات
فقال والصفة لا يجب بذاتها والا لما احتاجت
الى محلها لان الواجب بالذات لا يحتاج الى
الغير وواجب الوجود ليس محلا للصفات
مغايرة لذاته لان تلك الصفات لعت
واجبة بالذات فلا بد لها من موجد ولا يجوز
ان يوجدها اى الواجب في ذاته صفات
فيكون ذاته علة فاعلية لها كما انه علة
قابلية لها فان الشئ الواحد الحقيقي الذي
ليس فيه جهة كثرة اصلا لا في ذاته ولا في
صفاته وهو الذي يسمى بالبسيط الحقيقي
لا يتاثر عن ذاته لامتناع كون الواحد
المذكور قابلا وفاعلا بغير اعتبار كونه قابلا

مع الان اعتبار كونه فاعلا صح

ولو كانا

ولو كانا واحدا لكان كل فاعل قابلا لما فعل
وكل قابل فاعلا لما قبل فلا بد في ذاته من
جهتين يكون باحديهما قابلا وبالاخرى
فاعلا فان دخلتا او احديهما في ذاته لزم
تركيبه وان خرجتا او احديهما لزم التسلسل
لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى
جهة اخرى تقتضيه وهكذا الى غير النهاية
وبمثل هذا استدلوا على ان الواحد
المذكور لا يصدر عنه الا الواحد وسنذكره
هناك مع ما عليه وما له ان شاء الله تعالى
ويعلم من ذلك عدم كون الواجب علة
لوجوده وان وجوده عين ذاته ثم اشار
الى دفع وهم ربما يعرض لبعض القاصرين
بقوله ونحن اذا تصورنا في عقولنا او

في تحريك بدننا بالتحريك او غيره يكون الفاعل
شيئا والقابل شيئا آخر فان الفاعل
هو النفس والقابل هو البدن واما من يعالج
نفسه في الامراض النفسانية من رذائل
الاخلاق مثلا فان الفاعل والقابل هو
النفس لكن لا من جهة واحدة فان النفس
ليست واحدا حقيقيا لاشتمالها على
جهات الكثرة والكلام في الواحد الحقيقي الذي
لا كثرة في ذاته وصفاته اصلا كما مر قوله واجب
الوجود واحد من جميع الوجوه لا كثرة فيه بحسب
الاجزاء الذهنية والخارجية ولا بحسب الانحلال
الى الوجود والماهية ولا بحسب الصفات
الحقيقية وله مع تلك الوحدة الحقيقية من
كل ما يقابلها من اخرجها فليس مسلوبا عن الكمالات

تعالى

تعالى عن ذلك بل جميع الصفات الكمالية عين ذاته
بمعنى انه من حيث انه سبب لانكشاف الاشياء
عليه علم ومن حيث انه بعلمه الذي من حيث انه
سبب لانكشاف الاشياء عليه علم ومن حيث
انه مبدا للتاثير في الممكنات قدرة ومن حيث
انه بعلمه الذي لا يغاير ذاته المحيط بالنظام
الاصلح مخصص لاحد طرفي علية فان قلت
هذا تكرار لما سبق من امتناع التركيب عليه
مع ان نفي التركيب يغني عن نفي التجسم
قلت يمكن ان يكون المراد بالتركيب
ههنا التركيب الذهني او يشمله فان الدليل
المذكور سابقا لا ينفيه كما اشرنا اليه والتجسم
اعم من كونه جسما او جسمانيا ويحتمل ان
يكون هذا تتمة لقوله ثم واجب الوجود واحد

ويكون معه بمنزلة الفذلكة والنتيجة للبحث الثاني
الا انه اعترض في البين قوله ومن كل
متقابلين اشرفهما فلا يكون تكرارا فاحشا
والحق لا ضد له الا استغنائه عن الموضوع
ولا انداد لا مثل له لما مر من انه ليس له ماهية
كلية ويمكن ان يراد بالضد المانع في
القوة وبالند المكافي فيهما كما هو عرف
اللغة فانه الحق بذاته وما سواه محتاج اليه
فلا مكافي له ولا ممانع ولا ينسب الى اين
فانه يخص الاجسام وما يتعلق بها وله
الجلال العظمة الذاتية المستلزمة لسلب
جميع النقائص الاعلى الذي هو فوق كل
عظمة فان ما سواه ناقص بذاته وهل النقص
وراء الاحتياج والكمال اي الصفات الثبوتية

التي

التي وجودها مؤثر بالنسبة اليه الاتم فان
كل كمال بالنسبة الى كماله نقص والشرف
الاعظم فانه منبع كل خير وشرف والنور
الاشد اي الظهور الاكمل فانه الظاهر بذاته
المظهر لغيره ليس بعرض فيحتاج الى حامل
يقوم بوجوده وهو ينافي الوجوب الذاتي
ولا جوهر فيشارك الجواهر في حقيقة الجوهرية
بناء على ان الجوهر جنس لما تحته كما هو المشهور
ويفتقر الى مخصص يميزه عن غيره من الجواهر واما
على تقدير عدم كونه جنسا فلا يتم ذلك
فالاولى ان يتمسك بان المعنى بالجوهر
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في
موضوع والواجب ليس له ماهية يلزمها هذا الحكم
بل الوجود الواجب له بمنزلة الماهية لغيره كذا

ذكروه اقول هذا مبني على تخصيص الماهية بما تغاير
الوجود وكما يدل عليه قوله اذا وجدت فانه
يشعر بالتغاير بينها وبين الوجود فتامل وليت
عليه الاجسام باختلاف هيئاتها فلولا مخصصها
لما اختلفت اشكالها ومقاديرها وصورها واعراضها
وحركاتها ومراتب اركان العالم ونظامها
اشارة الى برهان ادعه على اثبات الواجب
تقريره ان اختلاف الاجسام في الاشكال
والمقادير وغيرها ليست بواجبة ويجوز فلا
بد لها من علة وليست الجسمية المطلقة والا
لتشاركت الاجسام فيها واشار اليه بقوله
ولو اقتضت الجسمية هيئاتها لما اختلف فيها
ولا الجسم المخصوص والا لدار لان تخصصه
بها ولا جسما آخر لان البحث في الصفات

لكن

يحكم بان الاجسام ليس وجود بعضها عن الآخر
اولى من عكسه وايضا قد برهن في موضعه على
ان الجسم لا يمكن ان يكون علة لجسم آخر
ولا العرض القائم بذلك لان وجوده له
فرع تخصصه ولا العرض القائم بغير ذلك
الجسم بمثل ما مر في الجسم الآخر فهو اذن امر
آخر ليس بجسم ولا جسماني وهو النور المجرد
وذلك اما ان لا يحتاج الى غيره وهو الواجب
او يحتاج وح لا يجوز احتياجه الى الاجسام
وهيئاتها لان الشيء لا يمكن ان يوجد ما هو
اشرف منه لامر ولان تاثير الجسم انما يكون
بمداخلة من الوضع فلا يمكن ان يوجد ما لا وضع
له كما قرر في محله فتعين ان يكون احتياجه
الى نور آخر مجرد ولا يدور ولا يتسلسل بل ينتهي

الى ما لا يفتقر الى غيره وهو الواجب واسطة
الهيكل عنوان هذا الفصل بذلك لاشتماله
على مطالب جليلة منها الايماء الى ان الانوار
مطلقاً سواء كانت مجردة قائمة بذاتها
او محسوسة قائمة بالاجسام متحدة بالحقيقة وانها
اشد الا انها تتفاوت فى الشدة والضعف
والكمال والنقصان وغير ذلك من الامور الخارجة
عن الحقيقة ومنها الاشارة الى حقيقة النفس
فان معرفتها ام الحكمة واصل المعارف واجلها
كما جاء فى الوحى القديم اعرف نفسك يا
انسان تعرف ربك وفى كلام النبى صلى الله
عليه وآله وسلم اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وفى كلام
افلاطون من عرف ذاته تأله وفى كلام ارسطو
معرفة النفس معينة فى كل حق معونة كثيرة



ومنها اثبات الواجب بطريق آخر اعلى من
السابق وهو النظر فى النفس الناطقة وطلب
علتها كما اشار اليه الشارع صلعم بقوله من
عرف نفسه فقد عرف ربه وهو اوسط
المطالب واشرفها والمقصد بالذات فى هذا
الفصل كما ننتشير اليه ومنها الاشارة
الى ان كل ما هو نور قائم بنفسه فهو مدرك
لذاته وان الانوار الجسمانية انما لا تدرك
ذواتها لعدم قيامها بنفسها الى غير ذلك
من لطائف الزوايا الاجسام تشاركت فى
الجسمية وتفاوتت فى الاستنارة وعدم
الاستنارة فالنور يعرض الاجسام ليس
عين حقيقتها ولا جزءاً منها وفى بعض النسخ
فالنورية عرضية فى الاجسام والعرض

واحده نورية الاجسام ظهور لما اي الاجسام
او المعز من النور ما لا يزيد الظهور على ذاته
ولما كان النور العارض قيامه بغيره وليس
وجوده بنفسه فان وجود العرض انما هو
للموضوع فانه ناعت له بذاته وليس له ذات ضوء
مستقلة بل هو وصف لذات فليس ظاهرا لذاته
فليس مدركا لذاته لان حقيقة الادراك
هو ظهور الشيء للشيء وهو ان كان حقيقة النور
وهو الظهور الا ان حقيقته ليست لذاته بل
لغيره لقيامه به فيكون حقيقته ظهوره لغيره لا لنفسه
فلو قام بنفسه فكان نورا لنفسه كان الطعم
مثلا لو تجرد فرضا لكان طعما لنفسه ولو كان
نورا لنفسه كان مدركا لذاته كما مر قال في
شرح الاشراق عند قوله ما هو نور لنفسه فهو نور

مجرد

واستدل عليه ببيان عكس نقيضه وهو ان كل
ما هو نور غير مجرد اي عارض فليس نورا لنفسه
لان المعبر به ان يكون قائما بذاته مدركا
لها والعارض ليس كذلك لقيامه بالغير و
لهذا قال اذ وجوده لغيره فلا يكون الا نورا
لغيره وهو محل الذي قام به لاستحالة ان
يكون نورا لنفسه وهو قائم بغيره لما مر من
تفسير كون الشيء نورا لنفسه ولا يخفى ان
مبنى هذا الضابط على هذا التفسير لاستلزامه
صحة جميع ما ذكر فيه ولولاه لم يكن كذلك
اقول على هذا التفسير يصير معنى قوله ما هو نور لنفسه
فهو مجرد ما هو نور قائم بذاته مدرك لها فهو غير
عارض وهو هذر فلا يحتاج الى الاستدلال
كقولك ما قام بذاته فهو غير عارض بغيره واما

اي يستدل به وبينه في عكس نقيضه فان اراد بها
المحمول في مجموع الجزئين من حيث المجموع كما هو المتبادر
من عبارته فلا يحتاج الى البيان اذ الجزء الاول
اعني القيام بذاته نافٍ العرض حتى يحكم ايضاً
لان تثبت بذلك ما يبتنيه عليه من ان مدرك
ذاته فهو نور مجرد لانه يثبته في الفصل التالي لهذا
بانه ليس جوهراً غاسقاً اي مظلماً لظهوره عند ذاته
وعدم كون الاجسام كذلك ولا هيئة في
الغير اذ الهيئة النورية يعني النور العارض
ليس نوراً لنفسه لما تبين في الضابط فضلاً
عن الظلمانية فتعين ان يكون نوراً مجرداً
وعلى هذا لا ابتنا ان ما يدرك ذاته فليس
نوراً عارضاً فلا يصح الحوالة وان اراد نفي كل
واحد من الجزئين فلا والاخير غير مبين ولا

بميس

بما ذكره اذ يصير عند التحليل قضيتين احديهما
كل ما هو نور عارض فليس قائماً بذاته وهو
غني عن البيان بل لغو والاخرى كل ما هو
نور عارض فليس مدركاً لذاته وهو غير
بين ولم يستدل عليه اصلاً فالحق ما وقع بمعك
فاحسن تدبره تطلع على جلية الحال ان كنت
من اهل الحدس الاشراقي وكل ميسر لما خلق
له ونفوسنا الناطقة بل نفوس جميع الحيوانات
ظاهر لذاتها مدركة اما الاول فبالوجدان
واما الثاني فبالحدس كما مر فهي انوار قائمة
وفي بعض النسخ قائمة بنفسها اي غير قائمة
بغيرها اذ ليس معنى قولهم الجوهر قائم بذاته
ان له قياماً بذاته كما للعرض قيام بغيره بل
معناه سلب القيام بالغير كما ليس معنى

قولهم واجب الوجود موجود بذاته لان ذاته علة
وجوده بل عدم كونه وجوده معلولاً اصلاً
لكونه عين ذاته كما سبق في موضعه وكذا
قولهم ذات الواجب كاف في وجوده او تقتضي
لوجوده وامثال ذلك في باب المسامحات
التي تقبلها العقل في بدو الامر عند جليل
المنظر ولذلك بنوا الامر عليه في اوائل الحال
كما في التقيسات وغيرها واما ما تقتضيه النظر
الدقيق فهو ما بينوه بالبرهان في الموضع اللائق
به ونبهنا على غفل قول المص نور لذاته فتدبر
وقد بينا في الهيكل الثاني انها حادثة ولا بد
لكونها ممكنة من مرجح لوجودها على عدمها لاستحالة
الترجيح بلا مرجح بالضرورة الفطرية واعتبر
كفتي الميزان ولا يوجد الاجسام اذ لا توجد

التي

التي ما هو اشرف منه كما مر مراراً في محلها اخص
نور مجرد اذ النور العارض اخس منه فان
كان ذلك النور المجرد واجب الوجود فهو المراد
وان لم يكن فينتهي الى واجب الوجود بذاته
الحي بذاته لان الحيوة عبارة عما يصح به العلم
وهو تعالى عالم بذاته لذاته فذاته مصححة
لعلمه فهو عين الحيوة القيوم قد مر معناه وفي
سياق كلامه اشعار بان المقصود من هذا
الفصل اثبات واجب الوجود بالطريق
المخصوص وان ما سوى ذلك توطية له و
وسيلة اليه والنفس حي قائم اي موجود
دلت على الحي بذاته القيوم الوجود بذاته
الوجد لغيره لانه ممكن فلا بد له من مقوم
وينتهي الى ما لا يكون تقومه لغيره لبطلان

الدور والتسلسل والقيوم هو الذاته لانه
النور الذي ينتهي اليه جميع الانوار في سلسلة
الاحتياج بل جميع الانوار شعل من نوره
وهو نور الانوار المجرد عن الاجسام وعلائقها
المستلزم للنقص والظلمة بالكلية بخلاف
غيره من الانوار فانها متعلقة بها اما بالتدبير
او بالعلية القريبة والمعشوقية القريبة المستلزمة
لنوع مناسبة تامة بينها وبينها وهو محتجب
لشدة ظهوره فان الشيء اذا جاوز حده
انعكس ضده ويفيض منه الى فضاء العدم الصرف
ضربا للمثل انوار متفاوتة في الشدة والضعف
بحسب القرب والبعد منه وتلك الانوار
المختلفة متحدة في الحقيقة النورية وانما التمايز
بينها باختلافها في الشدة والضعف ونهاية

الضعف

الضعف ان يكون نورا قائما بغيره كا
الانوار المحسوسة كما ان النور المحسوس
يفيض منه الى الهواء القابل انوار متفاوتة
في الكمال والنقصان الى ان ينتهي الى
ما يلي الظلمة فيكون في غاية النقص
والاجسام ايضا صادرة عن الانوار
بمنزلة الاظلال لقابل هي في انفسها
من مراتب نقصان النور كما ان الظل
المحسوس من مراتب نقصان النور المحسوس
اذ لا نعني بالظل الظلمة الصرفة التي لا تشترط
فيها قابلية المحل فالوجود كله نور والانوار
العارضة نور على نور يهدي الله لنوره
من يشاء ويضرب الله الامثال للناس
والله بكل شيء عليم فصل في ان اول

ما صدر عن الحق الا الاول نور مجرد وهذا اذ ذلك
يتوقف على مقدمة هي ان الواحد من جميع
الوجوه الذي لا يتكثر في ذاته اختلاف
دواع بواعث يدعوه الى افعال مختلفة
وارادات تتبع تلك الدواعي كما زعمه
بعض او لا يتبعها بل يترجح تعلقاتها بلا
مرجح كما قال به بعض موجبة تلك الدواعي
والارادات المختلفة لكثرة في ذلك الامر
المشتمل عليها محوجة الى السبب ضرورة ان
الواجب ليس فيه كثرة اصلا كما سبق
وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما فيه
كثرة بوجه من الوجوه فليس بواجب فيكون
ممكنا فيحتاج الى السبب كما احوجت الكثرة
الاجسام اليه فان البرهان الدال على

ان الجسم ليس بواجب مداره على اشتماله على
الكثرة كما مر والغرض منه التنبيه على ان
الواجب واحد من جميع الوجوه والتصريح
بنفي اختلاف الدواعي والارادات
بعد تقييد الوحدة بجميع الوجوه وانما هو مشتمل
على ابطال قول المتكلمين حيث جوزوا
صدور الكثرة عنه للدواعي المختلفة في ذاته
كما هو مذهب المعتزلة من المتكلمين او للارادات
المختلفة من غير داع كما هو مذهب الاشاعرة
منهم يجب ان يكون فعله بلا واسطة اي اثره
الصادر عنه واحدا هذه الجملة خبر لقوله الواحد
من جميع الوجوه والدليل عليه انه لو صدر عنه
اثنان كان ذلك بحسب اقتضائين مختلفين
فان اقتضاء احد الشيئين غير اقتضاء الآخر

فيلزم من مقتضى الشيئين بلا واسطة التكثر
لان الاقتضائين المختلفين مستندان الى جهتين
مختلفتين في ذات العلة لانا نعلم بديهة ان
العلة ما لم يكن له اختصاص بالمعلول لزم مع غيره
لا يكون صدور ذلك المعلول منه اولى من
غيره ومن البين ان الشيء الواحد من جهة واحدة
لا يكون مختصاً بشيء وبغيره لان اختصاصه
باحدهما يستلزم انتفاء اختصاصه بالآخر
وهو ظ فالاقتضاء ان استند الى الذات
الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه مختصاً باحدهما
وبالآخر من جهة واحدة فيكون من حيث هو
يقتضي غيره لا ذلك هف فلا بد من استنادهما
الى جهتين مختلفتين في الذات يكون من احدى
الجهتين مقتضياً لاحدهما دون غيره ومن

الآخر

الآخر مقتضياً للآخر دون غيره وعلى هذا
التقرير يندفع كثير من الشبه كما لا يخفى على
من تامل وانصف فان قلت الواجب تعالى
متصف بسلوب واضافات متعددة فلم لا يجوز
ان يصدر عنه باعتبارها اشياء ويكون
بحسب كل واحد منها مختصاً بواحد من تلك
الاشياء ومخصصاً له قلت تلك
السلوب والاضافات فرع على المسلوب والمضاف
اليه والكلام في الصادر الاول وليس الواجب
في مرتبة صدوره متصفاً بها وان كان
متصفاً بها بعد صدور ما يصدر عنه فلا يرد ما
يقال انهم قيدوا الموضوع بالوحدة من جميع الجهات
والاعتبارات والواجب ليس كذلك ضرورة
اتصافه بالسلوب والاضافات فكيف

يجعل هذه المقدمة كبرى للقياس المنتج
ان الواجب لا يصدر عنه الا الواحد
وذلك لما عرفت من ان الواجب عز متصف
بشيء منها في مرتبة صدور المعلول الاول كما م
فان قلت اذا كان صدور المعلول عن
العقل بحسب الخصوصية المذكورة فلا يكون العلم
علة لذاتها بل بتلك الخصوصية فلا يكون احدا
حقيقيا لاشتمالها على امرين مختلفين فاذن
لا يصدر عن الواحد الا الواحد ايضا قلت
المراد بالخصوصية هو مبدا خصوصية المعلول
والتعبير بالخصوصية لقصور العبارة وذلك
المبدا في صدور الواحد عنه عين ذاته من
دون امر زايد عليه اصلا ولا يمكن ذلك
في صورة صدور المتعدد لان كل ما للمعلول



من الخصوصية وغيرها فهو من تلك الى ونحن نعلم
بديهة ان الاشياء اذا تساوت
نسبتها الى موجدها ونسبة موجدها اليها لزم
تساويها في جميع ما لها فلا يكون اشيا
ولذلك قيل ان هذا الحكم قريب من الوضوح
ويكفي فيه تجرد التنبيه فالاول ما يجب بالاول
تعالى شر والعدد لا كثرة فيه وليس لجسم فيختلف
فيه هيئات مختلفة كالشكل والوضع و
الكم وغيرها والاظهر ان يراد بالهيئات
الاعراض الداخلة في الجسم فان الجسم عند الاخر
مركب من الصورة الامتدادية المحسوسة
في بادي النظر والاعراض المخصوصة المختصة
وهم لا يتحاشون عن تركب الجوهر من العرض
كما مرت اليه اشارة والهيئة فيحتاج الى

اقتين

محل فلا يكون اول صادر ولا نفس لانه جوهر مجرد
متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
فيحتاج الى بدن اى فعله اذ بذلك الاحتياج
يمتاز عن العقل والصادر عن الاول يجب
ان يكون علة لجميع ما عداه من الممكنات
فلا يكون فى فاعلية محتاجا الى الجسم هذا ويمكن
ان يتمسك فيه بقاعدة الامكان الاشرف
ويصحح تقريرها ولما ابطل جميع الاقسام
المحتملة سوى كونه جوهرا مجردا غير متعلق بالاجسام
تعلق التدبير والتصرف صرح به بقوله بل
هو جوهر اذ بطل كونه هيئة قايم وفى بعض
النسخ قايم بذاته والغرض منه انه غير متعلق
بالمادة اصلا لا بتركبه منها ولا بحلوله فيها
ولا بتعلقه بها على وجه يكون كمالا له لما مر من

ابطال

ابطال ملكة الاقسام مدرك لنفسه لما مر
من ان كل مجرد فهو مدرك لنفسه لانه ظاهر
بذاته لذاته والمبادى اذا الانوار المجردة
بالكلية وهى التى يسميها الشيخ بالانوار
القاهرة لانه لا يحجبها شىء عن شىء لانها ظاهرة
بذواتها مظهرة لغيرها فلا مانع لها من المدركية
والمدركية نعم ادراك السافل للعالى ليس على
وجه الاحاطة والاكتناه بل بما فيه من لمعة
نوره بخلاف ادراك العالى للسافل
ولعل هذا معنى ما قاله بعض المحققين من الصوفية
ان لكل فرد من الجواهر المجردة رحمه الله تعالى بما
نعطيه نشأته خاصية وسبحه عما لا يعطيه
نشأته وكان فى قوله تعالى وما منا الا له
مقام معلوم اشارة الى ذلك فتدبر و

النور الاقوى لا يمكن النور الاضعف اى
الحليه تيمكن من الاستقلال بالانارة
فالقوة القاهرة الواجبة لا يمكن الوسائط
من الاستقلال لوفور فيضه وكمال قوته
فان الاقوى يبهر الاضعف ولقهره وكيف
لا يكون فيضه وافرا وقوته كاملا او كيف
يمكن الوسائط وهو ورآء ما لا يتناهى من
الانوار المجردة الغير المتناهية بحسب قوة الاثار
اعني العقول فان الحركات الدائمة للافلاك
من اثارها بما لا يتناهى من الكمال قال الشيخ
في الاشراق وغير المشائي قد يتطرق اليه
التفاوت كما في المهيات والانوار الغير
المتناهية واذا كان الواجب لا يمكن غيره من
الانوار فكل شان من الشيون الكائنة



في الوجود فيه شانه بل كان شانه هو شانه كيف
لا والوسائط ايضا لمعات انوار ذاته
خاتمة الهيكل في تفصيل الموجودات الصادرة
من نور الانوار اعلم ان العوالم جمع عالم
وهو اسم ما يعلم به كالخاتم لما يختم به
على ما يعلم به الصانع تع ويجوز اطلاقه
على جميع الممكنات الموجودة على كل فرد
منها ثلاثة او ثلثة اجناس متوسط عالم
تسميه الحكماء عالم العقل والعقل في اصطلاحهم
كل جوهر لا يقصد اليه بالاشارة الحسية
ولا يتصرف في الاجسام ايضا بمعنى ان
يكون هو المباشر لتحريكها فخرج بالقيد الاول
الاجسام وبالثاني النفوس وعالم النفس و
هي الجوهر الذي لا يقبل الاشارة الحسية

ويتصرف في الاجسام كما قال والنفس
الناطقة اي المدركة للكليات وان لم تكن
جسمانية وذلك جهة للبراهين الدالة
على تجردها الا انها تتصرف في عالم الاجسام
وهذا النفوس الناطقة ينقسم الى ما تتصرف
في السماويات وهي النفوس الفلكية والى ما تتصرف في
الانسان وهي النفوس البشرية وعالم
الجسم قد يعلم تعريفه وهو ينقسم الى اثيري
الاثير في اللغة الخالص المنار من كل شيء يسمى
بالفلك لشرفه والياء فيه اما للمبالغة كما
في احمري ودواري او للنسبة كما يقال الاجسام
الفلكية وعنصري اي العناصر وما يتركب
منها والياء فيها للنسبة وشمولها للنفس
العناصر بطريق عموم المجاز ومن جملة الانوار

القاهرة

القاهرة اي العقول سماها انوار الما غير
مرة حيث ان كل ما يدرك في ذاته فهو نور مجرد
وصفها بالقهر لكونها عللا لما بعدها والعلية
يلزمها القهر والغلبة كما ان المعلولية
يلزمها المحبة والذلة ابونا اي مبدانا وعلتنا
والاوائل كانوا يسمون المبادي بالآباء
وهو بذلك نطق السنة النبوة الاول
خصوصا عيسى عليه السلام كما سينقل في الكتاب
عنه ولما وقع من بعدهم اضلوا من غيانه فضلوا
ورب طلسم اي صورة نوعنا ومفيض النوع
على ابداننا ومكملنا بالكمالات العلمية
والعملية بل مكمل اجسادنا ايضا بالتغذية
والتنمية وما تبعهما روح القدس الطاهر
عن رجس الهيولى بالكلية المتصف بالكل

الصفات القديمة من العلم التام المسمى
عند الحكماء بالعقل الفعال اعلم ان حكماء
الفرس وغيرهم من المتالهين كهرمس المسمى
بوالد الحكماء وفيثاغورس وافلاطن
واشباههم ذهبوا الى ان لكل نوع من الا
فلاك والكواكب وبسايط العناصر ومركباتها
ربا في عالم النور هو عقل مدبر لذلك
النوع ذو عناية به وهو الغادي والمنمي والمولد
في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه
الافعال المختلفة في النبات عن قوة بسيطة
عديمة الشعور وقياسا على انفسنا والا لكان
شعورها بجميع هذه الافعال من تلك الارباب
حتى قالوا ان الالوان الكثيرة العجيبة في
رياش الطواويس علتها رب نوعها

كذا

وكذا جميع الهيآت فان تلك الهيآت ظلال
الاشراقات نورية ونسب معنوية في تلك
الارباب النورية وكذا رايحة المسك
ظل لمعة نورية في رب نوعه فان الارباب
تفيض عليها من مباديها انوارا اخر عارضة
لها ولها جهات نسب مختلفة فيظهر صورها في اصنا مها
الجسمانية ودليلهم على ذلك وان كان
اقناعيا فلا يدل على دعوى المدعي فان اطلاعهم
على ذلك بالمشاهدة الصحيحة المتكررة المترتبة
على انسلاخهم عن الهياكل الظلمانية وانما
حاولوا الحجة لغيرهم ممن ليس من اهل التجريد
وجميع المتالهين متفقون على ذلك و
اكثرهم صرح بانه شاهدها وحكى افلاطن
عن نفسه انه خلع الظلمات ار العلقات

البدنية وشاهدها حران حكما الفرس سموا
كثيرا منها فسموا رب صنم الماء خرداد ورب
الاشجار ودادرب النار ارديبهشت الى
تلك الارباب اشعار سيدنا الكاشف عن
حقايق الاسرار صلى الله عليه وسلم ان لي
ملك الجبال و ملك البحار و ملك الامطار
واذا اعتبر رصد له شخص او اشخاص معدودة
كبطليموس وابرخس وعن رضاها لهم من ارباب
الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية من
الحركات وغيرها حتى تبعهم من تلاهم في ذلك
وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف
لا يعتبر قول اساطين الحكماء والانبياء في
شيء شاهدوه في ارصادهم الروحانية
في خلواتهم ورياضاتهم هذا ما ذكره المص في

كتبه

كتبه اقول ليس غرضه من ذلك ان يقنع
بمجرد تقليد هؤلاء الاساطين في مثل هذا
المطلب العالي بل الغرض من تلك
المبالغة تشويق الطالب حتى يتوطى
طريق تحصيله بما يمكنه من التجريد وتلطيف
السر فان لم يتيسر له في اوايل التوجه
لا يسئ ظنه بل يطلب طريق تحصيله من خدمة
اصحاب المشاهدة والله اعلم ثم ما ذكره
من ان الروح القدس المسمى بالعقل
الفعال هو رب النوع الانسان
مخالف لما يشعر به كلمة المتاخرين من
اتباع المشائين فانهم يجعلون روح
القدس والعقل الفعال عبارة عن
العقل العاشر الذي هو علة وجود الهيو

الاول للعناصر بذاته وبواسطة الاستعدادات
الحاصلة من الحركات الفلكية للصور الفائضة
عليها لكنه المؤيد باشارات اهل الاشراق
هذا هو الظاهر من وصفه المذكور وهو قوله
ابونا ورب طلسم نوعنا الى آخره ويحتمل
احتمالا مرجوحا ان يكون مراده العقل
العاشر مماشاة مع المشائين فانه
قد تسامح في بعض المواضع بالمماشاة
منهم وح يكون الوصف المذكور باعتبار
انه علة لنوعنا كما هو علة لجميع الحوادث
وكلهم اى العقول انوار مجردة الهية اى
لمع من نور ذاته تعالى في العقل الاول
الحاصل ما يتشعب الوجود ثم انه لما شاهد الاول
واشرق عليه نور الاول امكن ان يصدر عنه

باعتبار

باعتبار المشاهدة عقل آخر وباعتبار ما
فاض عليه من نور الاول آخر ولا يلزم من
قبول العقل الاول للهيئة النورية من
الواجب تكثر في ذاته بسبب اعطاء لذات
والهيئة فانهما لم يوجدا عنه لمجرد ذاته بل
ذات العقل صدر عن ذاته فقط واما الهيئة
فهي من الذات بشركة القابل وهو ذات
العقل ثم لما كان جهة المشاهدة اشرف من
جهة النور الفائض عليه كان العقل المعلول
للجهة الاولى اشرف من المعلول للجهة الثانية
فكان العقول الصادرة من جهة المشاهدات
لكونها اشرف ارباب الاصنام الموجودة
في عالم المثال التي هي اشرف من الاصنام الموجودة
في عالم الحس والصادرة من جهة الاشعة الفائضة

من مباديها لكونها اخس من الاولى ارباب
الاصنام الجسمانية التي هي اخس من اصنام المثال
كلها فيها وظلمتها وتلك الارباب باسرها
صادرة بالاعتبارات العرضية كما تبين لك
من هذا البيان واما الاعتبارات الطولية فانما هي
مصادر للعقول العلى التي لا علاقة لها با
الاجسام بالربوبية واما الاجسام فهي صادرة
عن بعض العقول من حيث القهر ولا شعاع مع
الاستغناء والقهر والمحبة والذل افرادا
وتركيبا احدها ومغلوبا مختلف المراتب في تلك
العلية او متساويين ومن تلك الحيثيات تكثر
مراتبها من السفليات والعلويات وتميزت السعود و
النحوس والممتزج من العلويات فجميع الهيئات الجسمانية
ظلال للهيئات العقلية ولا يستنكر ذلك

فان

فان الطبيعة الانسانية التي هي في الذهن
مجردة غير متعددة مع انطباقها ومناسبتها
للافراد الموجودة في الخارج المتعددة وهذا
هو المجمل المطابق لما فصله الشيخ في كتبه
وابطل ما يخالفه من انحصار العقول في السلسلة السلسلة
الطولية كما زعم المتاخرين من اتباع المشائين
فانه باعتبار الهيئات النورية الفائضة من مباديها
عليها احادا وثناء وثلاث وهكذا مع تركيبها
بباقي الاعتبارات من القهر والمحبة وغيرهما
يمكن تعدد العقول كما اشار اليه بقوله وكثرت العقول ع
بكثرة الاشراق وتضاعفها بالنزول فان
العقل الاول انما اشرق عليه من الاول فقط
والثاني منه ومن العقل الاول منهما معا والثالث
من الثلثة افرادا وجمعا ومن ثلث ثنائيات و

ثم ههنا اعتبارات أخر كما ذكره تتركب تلك الاشعة
في انفسها وتركب بعض هذه الاشعة مع سائر
الاعتبارات تتكثر العقول الصادرة عنها
الى ان ينتهي في النقص الى عقل لا يصدر عنه عقل
آخر كأرباب الانواع لكونها اخس من العقول
العالية كما في النور المحسوس فانه ينتهي من مراتب
الانعكاس الى حيث لا ينعكس منه شيء لضعفه
جدا ثم لما كان اثبات الوسائط يوهم
بعد الاول عن المعلولات دفعه بقوله والوسائط
اي العقول والنفوس المتوسطة بين المبدأ الاول
ومعلولاته وان كانت اقرب الينا من حيث
العلية والتوسط في وصول اثر الاول في هذا
كالتفسير للعلية فان عليتها ليست بالفاعلية
بل بالآلية على ما سبق تحقيقه الا ان الابعد

في

في سلسلة العلية اقربها جهة شدة الظهور
لان الابعد انور واكمل في حقيقة النورية واقرب
الجميع نور الانوار فانه النور التام الذي لا
يمازجه النقص اصلا الم تر ان سوادا وبياضا
ان كانا في سطح واحد يترآى البياض
اقرب الينا لانه يناسب الظهور ولذلك
يترآى من تعاكس الاضواء البياض من انتفاخ
السواد فالاول تعالى شانه في العلو الاعلى
بذاته المتعالية عن مراتب النقص وسماوته
والدنو الادنى لشدة نوره فسبحان من تنزه عن
النقائص مطلقا حتى عن الانحصار على احد
طرفي التقابل مما يمكن ثبوته له فهو على البعد
الابعد من جهة علو رتبته والقرب الاقرب
من جهة نوره الزائد الغير المتناهي شدة وعلم

ان هذا وما سبقه من فيضان انوار
العالي على السوافل وما سبقه من فيضان
انوار العالي على السوافل وما سبقه من
ان الواجب تعالى لا يمكن الوسائط من
الاستقلال بالتاثير يطابق ما عليه بعض
ائمة الكشف من الصوفية من ان الفيض
الالهي يصل الى معلولاته بالوسايط
وبدونها معا ثم ان ما ذكره الشيخ يشتمل
على فايدة زايدة هي ان التاثير الذي
هو بالواسطة مغلوب مقهور تحت التاثير
الذي هو بلا واسطة فصل في ان فعله تعالى
ازلي ويعبر الحكماء عن هذا المعنى بانه تعالى معطل
عن وجوده واذا كان الاول موجبا
لما سواه اي علة مستلزمة لما سواه على

الترتيب

الترتيب المشار اليه سابقا وليس المراد منه
نفي الاختيار بل له ارادة قديمة متعلقة بمراده
قديم لتقدم تلك الارادة عليه بالذات
لا بالزمان فان تخلف افعاله عن ارادتها
ليس لان الارادة من حيث هي ارادة
تقتضي ذلك بل لنقصانها عن كونها
مستلزمة فان كان ارادة ما كافية
في وجود المعلول فلما يتخلف المعلول
عنها اصلا والدليل على كونه تعالى علة
مستلزمة لما سواه في الجملة انه لم يكن علة
مستلزمة لغيره اصلا لوجود ما سواه عنه
يتوقف على وجود امر آخر وذلك الامر
ايضا ممكن فيتوقف على آخر وبيسه فان
كانت تلك الامور قديمة فقد دل البرهان

لبطلانه ومع ذلك يستلزم المطلوب
فعله تعالى وان كانت حادثة فهو ايضاً
يستلزم المطلوب لانه ح يكون المجموع ما عدا
نه الواجب ابتدا زمان بمعنى ان لا يكون
الواجب منفكاً عن ممكنا موجودا والحاصل
ان جميع الممكنات من حيث الجميع ان فيه
ما هو لازم للواجب فهو المراد وان كان
ذلك الجميع محتاجاً الى امر آخر سوى الواجب
فهو البعض من الممكنات فلا يكون الجميع محتاجا
الى امر آخر سوى الواجب فهو جميعاً من
فثبت ان في الممكنات ما يكون الاول
تعالى علة تامة له مرجحاً لوجوده على عدمه والمرجح
دايم الوجود وجوده فيدوم الترجيح ايثار
مجملا الى ما ذكر من البرهان مفصلا فهو لا

هف

جميع الممك

جميع الممكنات على غيره اي غير الاول تع والا
لم يكن جميعاً كما مر وليس قبل جميع الممكنات
غيره لان كل ما سواه ممكن فيكون داخلاً
في جميع الممكنات ولا وقت ولا شرط
ليتوقف عليه كما في افعالنا اذا اخرناها
الى يوم الخميس مثلا لكون ذلك الوقت
اصلح له او الى مجيء زيد لمصلحة نقتضيها
او تيسر آلة لتوقف الفعل عليها اذ قبل
جميع الممكنات ليس شيء من ذلك المذكور
ثم ان المخالفين توهموا انه لما كان فاعلاً
مختاراً يفعل بالارادة لا يلزمهم ازلية العالم
لانه ح يكون نفس ارادته تع مخصصاً فاشار
الى دفعه اشارة خفية وليس الاول
تعالى متغيراً لا في ذاته ولا في صفاته ليريد

ما لم يردوا بقدرة ايجاد ما لم يقدروا استناد التغير
الى تعلق الارادة لا يجديهم نفعا لانه لابد
لتخصيص تعلق الارادة فيما لا يزال دون
الازل من مرجح فان ذلك التعلق في جميع
الاوقات ممكن فظهر فساد ما
يقال من ان القادر يرجح بارادته احد
المقدورين على الآخر من دون مرجح آخر
وان المستحيل انما هو الترجيح بلا مرجح
لا الترجح بلا مرجح بناء على توهم ان الهارب
يختار احد الطريقين والجائع يختار احد
الرغيفين من غير مرجح فان ما ذكروه من
الترجيح بلا مرجح في تعلق الارادة ههنا
شيء وهو انه لم لا يجوز ان يكون الارادة
متعلقة في الازل بوجوده فيما لا يزال

من

من الاوقات المفروضة فيكون الارادة
والتعلق ازليين موجبين لوجوده في وقت
معين لا يزال دون الازل ضرورة ان
القدرة مؤثرة على وفق الارادة ويكون
المرجح تعلق الارادة بوجوده في ذلك
الوقت هو كونه اصلح على نحو ما قالوا في
نظام العالم لا يقال لا وقت قبل
جميع الممكنات لانا نقول لا يلزم من تعلق
الارادة في الازل بوجود شيء في وقت
معين ان يكون ذلك الوقت موجودا
في الازل كما لا يلزم منه وجود الشيء في
الازل ولا يقال ايضا انا ننقل الكلام
الى ذلك الوقت وعلة تخصيصه بما لا يزال
لانا نقول ليس للوقت وقت آخر حتى

يصح الاستفسار عن علة تخصيصه بذلك الوقت
بل الوقت مخصص بهويته فالسؤال المذكور في
قوة قولك لم لم يكن هذا الوقت ذلك
الوقت وهو غير محصل فالوجه في دفعه ان يقال
اذا كان وجوده في ذلك الوقت اصلح من
وجوده في وقت آخر لم يكن الوقت
معدوما صرفا لاشتراك وجوده في ذلك
الوقت مع وجوده في وقت آخر في جميع
الغايات الا في الوقت فامتياز احدهما با
الاصلحية انما هو من خصوصية الوقت
فلا بد ان يكون للوقت وجود كيف يكون
ما هو موهوم محض متصفا بالزيادة والنقصان
والتقدم والتأخر وقد بين ذلك في موضعه
واذا كان الزمان موجودا وقد بين انه



ليس مسبوقا بالعدم لان تقدم عدمه على
وجوده لا يكون الا بالزمان فيلزم من عدمه
وجوده فيلزم ازليته فعلة تامة في الجملة ثم
اذا ثبت انه مقدار الحركة يلزم ازلية جسم
متحرك هذا تقرير كلامهم لكن جريان برهان
التطبيق في الامور المتعاقبة سيما لا نهاية
الزمان والحوادث المتعاقبة وما مقدر
القوم به من عدم جريان التطبيق الا في
الامور المجتمعة غير تام اذ لا مدخل في التطبيق
الوهم والعقل اجتماع الآحاد في الوجود
الخارجي ولا شك ان التطبيق انما هو
في العقل والوهم لا في الخارج وزيادة البسط
لا يليق بامثال هذا المجال ثم ان الاوهام
العامية يذهب الى ان القدم ينافي تاثير

المؤثر حتى ان المتكلمين تشنعون على الحكماء
بذلك فاشار الى دفع هذه الدغدغة
بتمثيل ملتبس عن مكيدة الوهم فقال ولما علمت
ان الشعاع من الشمس وليس الشمس من الشعاع
وان دام الشعاع بدوام الشمس وامر
التذكير والتانيث سهل فلا تعجب من كون
الحق قايما بالقسط اى العدل المقتضى لايصال
كل قابل الى ما يقبله من الوجود وما يتبعه
من الكمالات قياما سرمديا ويكون هو مفيض
الوجود ولوازمه على الممكنات مع دوامها
كما فى صورة الشمس والشعاع وما واقض
اى ضيق على ان قوله ما دام مفعول
مطلق لقوله يفيض الشمس وكونها مفيضا
للشعاع على الاعيان القابلة دوام

شعاعها فاعل لقوله يفيض او بقاء ذرات
فى نورها لا يقدح ذلك فى مرتبة كمال
الشمس وكونها مفيضة وتلك مستفيضة
بل بذلك يظهر جمال كمالها الهيكل
الخامس فى اثبات تسلسل الحوادث
الى غير النهاية واسنادها الى حركة متصلة
سرمدية اعلم ان كل حادث زمانى وهو ما
وجد بعد ان لم يكن يستدعى سببا اى امرا
يتوقف عليه وجوده شرطا كان او آلة او ارتفاع
مانع حادثا ضرورة انه لو كان جميع ما يتوقف
عليه قديما لكان قديما لامتناع تخلف
المعلول عن العلة التامة ويعود الكلام
الى السبب الحادث فانه ايضا يستدعى سببا
حادثا وهكذا الى غير النهاية فينجر الى كب

ان تنتهي الى غير النهاية اسباب حادثة بحيث
لا يكون لها مستند فان المستند الحادث المعروض
عاد اليها الكلام كما قرر فلا يكون مستندا وقد
وضح بهذا فثبت ان في الوجود حوادث
متجددة متعاقبة غير منقطعة وينتهي لا محالة الى
ما يجب فيه التجدد والتعاقب لذاته والا
الواجب التجدد لذاته هو الحركة فان الزمان
وان كان واجب التجدد لكن ليس كذلك
لذاته بل لمحله الذي هو الحركة لان الزمان
هو مقدار الحركة من حيث لا تجتمع اجزاؤها
والذي يصح ان لا ينقطع من الحركات الدورية
المستمرة التي يصلح ان يكون سببا
للحوادث ولا جرم هو ما للافلاك كذا
في النسخ التي رايناها وقوله الذي يصح مستندا

خبره

خبره ما للافلاك والدورية صفة للحركات و
يمكن ان يكون الدورية خبر المبتدا وقوله ما للافلاك
بيان له او خبر بعد خبر والمعنى الذي يصح ان لا
لا ينقطع من الحركات هو الحركة الدورية التي
كذا وكذا او هو ما للافلاك فان الحركات المستقيمة
لا بد من انقطاعها اذ لا يجوز وجود مسافة غير متناهية
للبراهين الدالة على تناهي الابعاد ولا استمرار
للحركات المستقيمة بالتراجع والانعطاف لا
للبرهان الدال على ان بين كل حركتين مستقيمتين
سكونا فان المص لا يعتقده تاما كما ذكره في
المطارحات وافلاطون وغيره من الحكماء
ينكرونه بل لان الحركة المستقيمة اما طبيعية
او قسرية او ارادية وان كانت طبيعية فصحيح
انقطاعها عند الوصول الى الحيز الطبيعي وان كانت

قسرية فلا يمكن الا في العنصريات اذ لا قاسر في
الافلاك كما تقرر عندهم وتحرير الكلام في
ذلك ان القسر اما عن طبع القاسر او ارادته
فان كان الاول فيجب انقطاعها عند وصول
القاسر الى حيزه الطبيعي وان كان الثاني
فيجب ايضا انقطاعها لان ما تحت فلك
القمر مما يمكن ان يكون له حركة ارادية اعني
انواع الحيوان لا يحتمل الدوام لتوقف افعالها
على الابدان ولا دوام لتلك الابدان لوجوب
تحلل التراكيب العنصرية كذا في شرح الاشراق
وشرحه واقول هذا انما يتم اذا كان القاسر
جسما متحركا يحرك المقسور مع حركته وهو غير
لازم اصلا فان ضرورة امتناع الخلاء تقسير
الاجسام في حركاتها كما في القارورة اذا

معيت

اذا مصيت وكتب على الماء وايضا الانسان
يرمي الحجر الى فوق وينتهي حركة يده والحجر
بعد متحرك وليت شعري لم لم يسند وجوب
انقطاعها الى وجوب الاستحالة في بسائط
العناصر ووجوب الانحلال في المركبات
فليس في العنصريات جسم واحد بالشخص
دائم ليقبل الحركة المستقيمة الدائمة ثم
يبقى عليه انه لم لا يجوز ان يتصل الحركات
المستقيمة بالاشخاص المتعاقبة فيها المشترك
بين الوجهين وانما يندفع بما ذكره بعض المحققين
من ان الزمان شيء واحد متصل فيجب استناده
الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فثبت
بهذه المقدمات ان الحركات المستقيمة
لا تصلح للدوام والاستمرار بل الصالح له

هو المستديره العناصر لا يحتمل الدوام فهي اذن
فلكية فثبت ان الحركة الصالحة للدوام هي الحركة
الدورية الفلكية هذا وفي تحقيق المطلب كلام
طويل لا يحتمل المقام وهي اي الحركة الدورية
الفلكية سبب الحوادث التي في عالمنا عالم
العناصر وذلك باعدادها المادة لقبول
الصورة الحادثة مثال ذلك ان شرق
الشمس على الماء فيسخن متدرجا الى ان يزول
عنه البرودة بالكلية ويتلطف فينخلع عن مادته
صورة الماء ويصير هواء بافاضة المفارق
الصورة الهوائية عليها ثم تسخن الهواء اكثر
حتى يصير الطف وينخلع عن مادته صورة الهواء
فيفيض عليها صورة النار ولا يظن ان
اعدادها انما هو بسبب الكيفيات المحسوسة

التابعة

التابعة لاشعتها فقط بل هناك ارتباطات
خفية لا يعلم كنهها وتفاصيلها الا قيوم
السموات والارضين وان شئت
فتتبع الآثار المجربة للقرانات وغيرها في
احكام المواليد والسنين بمحض عجايب
تبهر الالباب ثم اكد ما سبق بقوله والحكم
بتغير الفاعل الاول لاستحالة التغير عليه
كيف وقد تبين انه لا يقبل صفة مغايرة
له فلا يكون سببا للحركات الحادثات
والا لزم قدم تلك الحركات لقدم علتها
التامة فلولا حركات الافلاك لما صح
حدوث حادث لامتناع استناد الحوادث
الى القديم فقط كما عرفت فلا بد من امر يتجدد
ويحصل بانضمامه اليه العلة التامة لتلك

الحوادث ثم بين ان حركاتها ارادية فقال
وحركات الافلاك ليست طبيعية فان الفلك
يفارق بكل نقطة قصدها بعين الحركة التي قصدها
بها والمتحرك طبعا اذا وصل الى حيث
قصده وقف اذ لا يهرب بالطبع عن مطلوبه
بالطبع ولا يمكن ان يكون قسرية بل
لانه لو كانت قسرية لكانت على موافقة
القاسر وكانت الحركات متفقة في الجهات
والسرعة والبطء وليس كذلك كما يشهد به
الارصاد وقيل لانه قد ثبت ان ما لا مبدأ
ميل طبيعي فيه لا يقبل الحركة وثبت ايضا
ان الافلاك ليس فيها مبدأ ميل طبيعي
لانها لا تقبل الميل المستقيم والميل الطبيعي
لا يكون الا مستقيما لان الطبيعة

يقتضي

يقتضي الحصول في الحيز الطبيعي على اقرب
الطرق وهو الخط المستقيم وقيل لان القسر
شر ولا شر في الافلاك بل هو خير محض
وانت خبير بان شيئا من الوجوه الثلثة لا يسلم
عن المنع اما الاول فلما مر واما الثاني فلان
دليل المقدمة الاولى كما ذكره بعد تسليم
مقدماته انما يدل على ان ما ليس في ذاته
مبدأ ميل ما لا يقبل الحركة القسرية ثم
الثابت بدليل ان الافلاك ليس فيها
مبدأ ميل ما لجواز ان يكون فيها مبدأ ميل
مستدير ما آخر كذا قيل واقول يمكن الجواب
بان الميل المعاوق اما ان يكون
مستقيما وقد تبين استحالته مع ان
الميل المستقيم لا يعاوق المستدير اصلا

كما يظهر في الكرة المتحركة على مركزها المحدبة
من فوق او مستدير آخر وهو ايضا محال لانه
قد ثبت ان الطبيعة لا تقتضي الميل
المستدير لكن بقي احتمال ان يكون الميل
المستدير المعاوق اراديا والحركة المستديرة
المحسوسة بقدر فضل الميل القسري عليه واما
الثالث فكلتا مقدمتيه غير بين واقول لو كان
حركتها قسرية فان كان القسر دائما فيلزم
تعطل الطبيعة عن فعلها وان ارتفع في
الجملة لزم انقطاع الحركة الحافظة للزمان
قد سبق ان الزمان وحداني الذات متصل
واحد فيجب ان تكون الحركة الحافظة له كذلك
واذ قد ثبت ان حركة الافلاك ليست طبيعية
ولا قسرية فليس الا ان حركته ارادية وقد



يوجد في بعض النسخ بين هذه اللفظ وبين
قوله فنحن محرك فصل في بيان المباشر
القريب لتحريك الفلك مفيض حركة الفلك
نفسه لما ثبت ان حركته ارادية والحركة الارادية
لابد ان يستند الى نفس المتحرك لان
المباشر لتحريك الجسم لا يمكن ان يكون
عقلا اذ المعنى بالعقل الذات المجردة عن
المادة وعلايقها بالكلية فمحركها المتحرك
جرم الفلك في العبارة مسامحة والمعنى
الجرم الفلكي المتحرك تحريكا اختياريا وتحرك
جرم الفلك بتحريكها تحرك قسري لان المحرك
وهو النفس المجردة ليس ذات الجسم ولا جزءا
منه فهو خارج عنه فان اخذنا جرم الفلك
شيئا على حدة ونفسه شيئا على حدة

محركها تحريك نفسها الخارج عنها فلكون حركتها
قسرية بالنسبة الى النفس لما مر وكانت ناشئة
الضماير باعتبار الافلاك او باعتبار السماء
وان اخذنا مجموعها شيئا واحدا فحركته حركة
ارادية لان مبداها ليس امرا خارجا عن المجموع
وهذا شي لم نعثر عليه في كلام غيره ولا يرجع
الى حقيقة حكمية لان مثل هذا الاعتبار جار
في الحركات الطبيعية بان يقال اذا اعتبر
جرم الارض مثلا شيئا على حدة وصورته
النوعية شيئا على حدة فيكون حركتها قسرية
لخروج مبداها عن المتحرك لا سيما على مذهب
المص من كون الصور النوعية اعراضا قائمة
بالجسم الذي هو الجوهر الممتد المعلوم في بادي
الراي فان ذات الجسم ح متقوم بدونها

وانما

وانما يحصل بانضمامها انواع الاجسام الاربع
والآباء وغيرها ثم على ما ذكره يكون ذلك القسر دائما
ويكون تلك الحركة القسرية بدون الميل المعاوق
وكلاهما خلاف ما اطبق عليه الحكماء ثم اذا
ساغ ذلك فلم لا يجوز ان يكون لقاسر
آخر غير نفسه فلا تكون ارادية واذا كانت
حركتها ارادية فهي حي مدرك ضرورة ان الا
لا يتحقق الا بهما والافلاك لا حاجة لها الى
تغذاد لا يتحلل عنها شيء والا لم تقبل الحركة
المستقيمة وهذا الحكم واخواته من احكام المحدد
فان البرهان انما يقوم فيه لكنهم يشركون
ساير الافلاك فيها لحكم الحدس وهو لكونه
فرع التغذية ولانه يستلزم الحركة المستقيمة
وهي عليها مح وتوليد لكونه فرع التغذية

رادة

ايضاً ولان غاية التوليد حفظ تعاقب الاشخاص
وانما يحتاج اليه حيث لا يقبل الشخص الدوام
واشخاص الافلاك دائمة لا يقبل الفساد
فلا احتياج لها الى توليد المثل ولا شهوة لها
اذ المقصود منها حفظ الشخص او النوع
عن الفساد وهي آمنة عنه ولا مزاحم في
المكان ونحوه ولا مصادم لها في الوجود
فلا غضب لها اذ المقصود من الغضب الاحتراز
عن المزاحم والمصادم وبالجملة الشهوة والغضب
مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير حاله الملائمة
الى غير ملائمة ثم يرجع الى الحالة الملائمة
فيلتذ او يتصور ان يتفق اخراجه عن الحالة
الملائمة فيشتاق الى دفعه وليست محركها
للسافل اذ لا قدر له عندها ولا شرف لا يحرك

للاخس

شرف

للاخس الا لكان الاخس موثرا في الاشرف
بجعله فاعلاً فان العلة الغائية علة فاعلية
لفاعلية الفاعل ثم نحن اذا تطهرنا عن شواغل
البدن بمعونة الرياضيات اللطيفة الملطفة
للنفس المزعجة اياها عن الانغماس في
مهاوي عالم الزور والظلمة وتاملنا كبرياء
الحق والحرة لعله فهلوية ومعناه على ما نقل
في شرح الاشراق عن زرادشت الاذربيجاني
صاحب كتاب الزند البني الكامل والحكيم
الفاضل نور ليسطع من ذات الله يقع وبه
رو الخلق بعضهم بعضاً ويتمكن كل واحد من
عمل او صناعة بمعونته وما يختص بالملوك
الافاضل منه سمي كيان خره على ما قالوا في
الالواح الملك لطائف كيخسرو المبارك

امام التقديس والعبودية فانه منطقية رتب
القدس وقطب معه الغيب وعرج بنفسه الى
العالم الاعلى متعشقا بحكمة الله ولجت
انوار الله مواجهة فادراك منها المعنى الذى
سمى كيان خره وهو النفس تخضع له
الاعناق الى ههنا كلامه وانما سموه بذلك
درخشان لان خره فى لغتهم النور وضياوه
الى الكمال وهو السلاطين بلغتهم تقديم
المضاف عليها هو دأب تلك اللغة وحضور
قوله الباسط لانها يوجب انبساط النفس
وسعة احاطتها علما وتأثيرا والنور القابض
ومن لدنه اى عند الحق امام من ذاته او من انواره
المجرده على الموجودات وذلك النور يهدى
كل موجود الى الكمال اللايق به وجذبا فى

النفسا

النفسانية وقاذلت بريق وشرو فادت
البشرية وشاهدنا انوارا وتحققنا اوطانا
اى حواج من الاطلاع على الخفايا والغرف
فى عالم المثال والعناصر وفى بعض النسخ
اطوارا وكانه تصحيف فاظنك باشخاص
بين الاجرام الفلكية كريمة البنية لكونها
على الشكل الطبيعى الذى هو افضل الا
شكال وفى بعض النسخ البينة اى مقدسه عن
الكيفيات المتضادة التى هى منشا
النقايص اى عاشقة للانوار الالهية
وهو المناسب لقوله بعد ذلك العشاق
المبين دايمة الصور اى قديمة الصور ثابتة
الاجرام لا تنفك عن تكثيها امنه من الفساد
ومن فساد تلك الصور القديمة لبعدها عن

عالم التضاد علة للاحكام الثلثية والاربعة
فهي لا تشاغل لها عن عالم النور ولا ينقطع
عنها شروق انوار الله تع المتعالية وامداد
بفتح الميم جمع مدد اللطائف الالهية و
الغرض ان حركاتها ليست لداع شهواني
ولا غضبي بل لنيل امر لذيذ قدسي من شروق
الانوار من مباديها عليها فهي شبيهة بالحركات
الصادرة عن النفوس المتجردة المنسلخة
عن علائق الطبيعة لاجل البوارق القدسية
والشوارق الانسية كما يشهد به اصحاب
الوجد والشهود ولولا ان مطلوبا غير
منصرم لانصرمت حركاتها ضرورة وجوب
انصرام الحركة لحصول غايتها المطلوبة منها
ولو انصرمت حركاتها ولو آنا واحدا



لزم ان لا يوجد بعده حادث اصلا لان
اول حادث يقع بعده لا بد له من حوادث
غير متناهية وليس بين الانصرام وحدوث
حادث اصلا بالغرض وسلسلة الحوادث
المنصرمة ليست علة مستلزمة والا لكانت
متصلة به فافهم ذلك فلكل من الافلاك
معشوق من العالم الاعلى تغاير معشوق
الاخر وذلك الاختلاف حركاتها قدرا
وجهة هو نور قاهر وهو سببه وممده بنوره
اي هو رب نوعه المنحصر في شخصه وواسطة
بينه وبين الاول تعالى من لدنه يشاهد
جلاله وينال بركاته وانواره فينبعث
من كل اشراق حركة يناسب ذلك الاشراق
وان كان حقيقة تلك المناسبة مجهولة

لنا ونحن في عالم القربة كما يؤدي من طرب
النفس فيها الى الرقص والتصفيق وتستعد
بكل حركة لاشراق آخر كما ان الانسان
يستعد بالحركات العبادية الوضعية الشرعية
للشوارق القدسية بل المحققون من
اهل التجريد قد يشاهدون في انفسهم طربا
قد ينشأ عنها فيتحركون بالرقص والتصفيق
والدوران ويستعدون بتلك الحركة
لشروق انوار آخر الى ان ينقضي ذلك
الحال عنهم بسبب من الاسباب كما يدل
عليه تجارب السالكين وذلك سر السماع
واصله الباعث للقائلين على وصفه
حتى قال بعض اعيان هذه الطائفة انه قد
تنفتح للسالك في مجلس من السماع ما لا

يسمع

يسمع له في الاربعينات وقد نقل عن افلاطون
انه اذا كان اراد ان يدعو الحركة قوة نفسه
بسماع الالحان المناسبة بما يريد تحريكه
من قوة القهر والمحبة قال بعض الاكابر
من الصوفية ان نسبة السماع الى قوة
النفس نسبة الزند والمقدحة الى
النار ولذلك حرموه على المبتدئين
والمنهمكين في اللذات الجسمانية فانه يهيج
فيهم الشهوات الكامنة فيهم دام تجددوا
الاشراقات بتجدد الحركات ودام تجدد
الحركات بتجدد الاشراقات وليس فيه
دور فان الحركة المنبعثة عن الاشراق
غير الحركة المعدة له اقول التحقيق ان
ليس لها اشراقا متجددا مستمرا وحدانيا

ببنعث عنه حركة واحدة مستمرة وحدانية
بل ههنا حركتان احديهما للنفس الافلاك
في الكيفيات الاشراقية والاخرى لجرمها
في الوضع وسوحث في كل من الحركتين اجزاء
فان قيس الاجزاء الى الاجزاء كان
الحال كما ذكر وان لوحظ الحركتان بوحدا
نيتهما فالاول سبب لوجود الثانية الثانية و
سبب لبقاء الاولى ولا محذور فيه كما ان
العقل المستفاد شرط لحدوث العقل بالفعل
وهو شرط لبقاء العقل المستفاد دائم
بتسلسل الحوادث الحادثة في العالم السفلي
فان حركتها تعد للمادة لقبول الحوادث
كما تمر ونحن ولولا اشراقاتها وحركاتها لم تحصل
من حواسنا الا قدر متناه هو الامور الثابتة

ج

من الانوار والاجسام وانقطع فيضه اذ لم
يحصل ح الحوادث الغير المتناهية من
طرف المبدأ الغير الواقعة من حيث المنتهى
والانوار القاهرة وان لم يدل
براهين ابطال التسلسل على امتناع لا تناهيها
لجواز ان يكون صادرة باعتبارات
العرضية غير مترتبة لكن يحدس الاشراقي
يعطي ان لا يصدر عن كل نور نور لان
التنازل في مراتب النور يجعل النور
ناقصا الى ان ينتهي الى نور قاهر
ضعيف القهر قريب منه مرتبة النفوس
لا يكون له قوة على ايجاد نور اخر اقول
وفيه نظر لعرفه من عرف عرض المزاج
واشتماله على مراتب غير متناهية بين طرفي

طرفي

الافراط والتفريط وربما يجاب بان
مراتب الانوار مجتمعة في الوجود فلا يكون
لا تناهيها الترتبها في الشدة و الضعف
الضعف فيجري التطبيق فيها كالخلاف في
مراتب عرض المزاج فان المجتمع منها في
الوجود امور متناهية واقول على هذا يلزم
تناهي النفوس المجردة بعين ما ذكرنا
على انحصار التمايز من الانوار في
الشدة و الضعف فحينئذ يلزم
ان اختلاف الانوار مطلقاً لا ينحصر فيها
وح فيجوز ان يصدر منه باعتبار الجهات
العرضية له الى معلولات انوار متناهية
يكون متمايزة بامور اخر غير الشدة
والضعف ولا يكون مترتبة اصلاً فلا يتم

هذا الدليل

هذا الدليل على ان هذا الحجيب مصرح بان التمايز
بين الانوار ليس الا بالشدة و الضعف
والاقرب ان يقال ان اختلاف الانوار
المجردة عن المادة وعلائقها بالكلية
منحصر فيهما واما اختلاف الانوار المقارنة
للمادة سواء كانت حالة فيها او متعلقة
بها كالنفوس فلا ينحصر فيهما كيف والبديهة
تحكم باختلاف بعض مراتب النور المحسوس
بالشخص مع اتفاقهما بالشدة و الضعف
كالاجسام المتساوية في قبول النور
المتحدة النسبة الى النير فان الانوار
العارضة لها مختلفة بالشخص لاختلاف
محالها مع عدم اختلافها في الشدة و

الضعف ويمكن ان يراد انه لم يحصل
ح من صور الاجسام الاقدر مشاه اذ لا
تغير في ذات الاول تع ليوجب التغير
وتغير المعلول مع ثبات العلة على
حالها ح فاستمر لجود الحق سبح تفيض الجود
الحادثات بوجه دائم لعشاق الذين
اي متجردين عن العلائق البدنية لانه حيثما
يمكن كما يقال للمتكلمين المتجردين الان
او عشاق للانوار الالهية التي هي العقول
التي تتشبه بها ملك الافلاك ويلزم
حركاتها نفع السافلين بالقصد الثاني
وبالعرض لا بالقصد الاول وبالذات
فان العالي لا يفعل للسافل اذ لا قدر له عنده

كما مر ويمكن

كما مر ويمكن ان يشبه ذلك بالاجتماع
بين الذكر والانثى المنبعث عن المحبة
الشهوانية واستتباعه لحصول النسل
مع كونه غير مقصود لهما وليس حركات
الافلاك توجد الاشياء فانها
تتعدم مع وجود معلولاتها ثم كيف
يوجد الامر الجزء المقارن امرا فارقا كالنفوس
البشرية والصور العنصرية ولكنها
لاستعدادات لا بمعنى انها الموجدة لتلك
الاستعدادات فانها ايضا من جملة الاشياء
بمعنى انها شرط لحصولها ويعطي الحق الاول
كل شيء ما يليق باستعداده اذ لا بخل
فيه تع عن ذلك بل هو الجواد المطلق
لا يتوقف فيضه الا على استعداد القابل

فان قلت الاستعدادات ايضا من جوده
وفيضه كما اشرت اليه ولا بخل فيه تعالى
فما السبب في اختلافها قلت اختلاف الا
ستعدادات عندهم لاختلاف الاستعدادات
السابقة عليها وهكذا الى غير النهاية والتسلسل
فيها تسري الحوادث فلا محذور فيه لعدم
اجتماع آحادها كما قرر في موضعه والقول
التحقيق ان للمادة العنصرية حركة في
الكيفية الاستعدادية كما ان للافلاك
حركة وضعية في اجرامها وحركة كيفية اشراقية
في نفوسها والحركة الاستعدادية العنصرية
مستندة الى الحركة الوضعية الفلكية وهي
مستندة الى الحركة النفسانية المذكورة
على النحو الذي سيتحقق تقريره وكل من تلك

الحركات

الفلكية حركة وحدانية مستمرة كما اشرنا
اليه من قبل فاذا اعتبر وحدانيتها كانت
ترتيبها على ما ذكر ثم اذا فرض فيها الاجزاء
كان كل جزء لاحق مستندا الى سابقه
اذا تمهد ذلك فنقول اذا كان السؤال
عن سبب الاستعدادات الجزئية فالجواب
ما ذكر اولا وان كان عن سبب الحركة الوحدانية
الاستعدادية بالنسبة فالجواب ان مستند
تلك المادة مخصصة لتلك الحركة ولذلك
قال بعض المحققين من ائمة الكشف
والعيان ان الاستعدادات الجزئية
الوجودية مجعولة مستندة الى الاستعدادات
الكلية الغير المجعولة فتحدس من ذلك
بضرب من الاجمال سر الاختلاف

الواقع بين الافراد في النقص والكمال
ويجئ لذلك مزيد تفصيل في اثناء المتعال
في ثاني الحال واذا لم يتغير الفاعل فتجدد
الشئ المعلول له بتجدد استعداد قابله
والشئ الواحد يجوز ان يتجدد اثره ويختلف
لتجدد احوال القابل واختلافها لا لاختلاف
حاله فانه يحصل بانضمام احوال القابل
الى الفاعل علل مختلفة تقتضي معلولات
مختلفة ثم اشار الى تقريبه الى الافهام
وازاحة ما عسى يعرض الطالبين في هذا
المطلب منه الاوهام بضرب مثال لطالع
فيه الوهم العقل كما هو دابه حسما كرر وقرر
اذ الكلام مع المسترشدين الذين عرضهم
تحلية النفوس بصور الكمال لا تتبع موارد



موارد الجدال ومصارع القيل والقال
ولتغير الانسان نعرض شخص لا يتحرك
ولا يتغير ويتحرك الى مقابلته مرايا للتمثل
مرايا مختلفة بالصغر والكبر والصفا
والكدورة فيحدث فيها منه من ذلك
الشخص صور مختلفة بالصغر والكبر وكمال
ظهور اللون ونقصانه لا لتغير صاحب
الصورة واختلافه بل للقوابل المختلفة
فالشخص بمنزلة العلة والمرايا بمنزلة المواد
واختلافها في الاوصاف بمثابة اختلاف
الاستعدادات واختلاف الصور الاعراض
فربط الى حل كرباؤه الثبات بالثبات
اي الامور الثابتة بامور الثابتة ويحدوث
بالحدوث الحوادث الحوادث فان العقل

الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث
اشتمت سلسلة الايجاد الى امر ثابت
بالذات مستلزم لاختلاف اضافات
ونسب متعاقبة وذلك هو الحركة الدورية
الدائمة فمن حيث دوامها استندت
الى العلة القديمة ومن حيث حدوثها
استندت الى الحادثات وتفصيله ان
الموجود من الحركة امر وحداني الذات
مستمر هو التوسط بين المبدا وبين المنتهى
باحد الوجهين وهو شخص واحد يلزمه اختلاف
النسب بالقياس الى الحدود المفروضة
في المسافة فاذا اعتبر بالقياس الى
حد ما من تلك الحدود صار التوسط
المذكور الذي هو الكون في الوسط باعتبار

هذا

هذا العارض كونا في ذلك الحد من الوسط
فهي امر دائم باعتبار ذاته حادث باعتبار
تلك النسب العارضة له بحسب الغرض
فمن حيث الذات الثابتة استندت
الى العقل الثابت ومن حيث النسب
المتعاقبة عليها استند اليها الحوادث
هذا خلاصة كلامهم ولا يخفى عليك انه يمتنع
الكلام في استناد تلك النسب المتعاقبة
الى الذات القديمة ولا يجدي نفعا ما يقال
انها امور فرضية لا يستدعي علة خارجية
فانه لا شك في انها ليست فرضية محضة
كزوجية الثلاثة وكيف يصير مثل ذلك
مرجحا للموجود الخارجي بل لها نحو من الوجود
سواء كان بالفعل في نفس الامر او في

مرتبه من مراتب القوة او ما شئت فسمه فانا
نعلم بديهة ان للمتحرك في آن الوصول
الى حد مفروض من المسافة حالة ما لم
يكن له قبل هذا الآن ولا يكون له بعده
ومثل هذا لابد له من مرجح موجود بالفعل
او في مرتبة من مراتب القوه على نحو ما مر
بالوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح
لكل واحد من النسب هو النسب السابقه
عليه وهكذا فان اعتبر الحركة الوحدانيه
المستمره بوحدتها فهي ثابتة مستنده
الى العلل الثابتة وان اعتبر النسب المتعاقبة
وفرض لها اجزاء بحسب تلك النسب كان
كل واحد منها مستندا الى السابق عليه
قيل كما ان هذه الحركة متصلة مستمرة
لا اجزاء بحسب الفرض كذلك سلسلة



الحوادث متصلة وحدانيه فان العقل السليم
يحكم بان استمرار المعلول واتصاله
تابع لاستمرار العلة واتصالها ويظهر من
هذا ان معنى عدم الحادث ليس هو العدم
الحقيقي بمعنى ارتفاع المهية في الخارج بل
الاضافي وهو عدم الشيء عن شيء آخر
كما ينتقل الصفة عن الموصوف فيقال انها
عدمت عنه او كما يبعد الشيء المبصر عن الشخص
المبصر فيقال لذلك الشيء انه عدم عن
الحس وهذا على الحقيقة تغير وانتقال وانما
يقال له عدم على طريق المجاز وتصورات
هذه المعاني دقيقه انتهى كلام القائل واقول
قد سلفنا في بحث استناد الاستعدادات
العنصرية الى الحركات الفلكية نظير ذلك

وقد رايت مثله في الفصول الافلاطونية
وانت خبير بان ما ذكره من اتصال الحوادث
وان ليس لها جزء بالفعل لا ينافي النفوس
الانسانية على تقدير حدوثها فانه لا يعقل
كونه اجزاء فرضية لامر واحد لكن هذا
القايل يقول بقدم النفس كما صرح به في
كتبه وينقل عن افلاطن ايضا وهو تعالى
المبدا والغاية في ذلك الطريق بمعنى انه تعالى
كما هو علة فاعلية لنظام العالم وترتيب
الوجود فهو غاية له ايضا والمراد بالغاية
ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا فان كان
حاملا للفاعل على الاقدام بالفعل يسمى غرضا
بالقياس الى الفاعل وعلة غائية بالقياس
الى الفعل فالغاية اعم وقد تخص الغاية بما لا يكون



حاملا فتباين بهذا المعنى للغرض افعال
الله تعالى غير معللة بالاغراض لما تبين من ان العلة
الغائية هي العلة الفاعلية لفاعلية الفاعل
فهي التي تجعل الفاعل فاعلا فلو كان له كذلك
لكان الواجب ناقصا بذاته مستكملا
بغيره وهو العلة الغائية نعم لها غايات
هي حكم ومصالح لا تحصى معلومة له تعالى لكنها
ليست مؤثرة في ذاته بجعله فاعلا و
تلك الغايات ترجع الى استيفاء الموجودات
كمالاتها الاولية واستكمالها بعدها بالكمالات
الكمالات الثانية لتتشبه بمبدئها بحسب ما هو
في حقها ويليق بها وانما ينتظم ذلك بعشق
يقتضي حفظ الكمال الموجود والشوق الى
الكمال المفقود اما وحال عدمه معا او الرق

يحصل كمال عدمه ولذلك ترى الشيخ الرئيس
وغيره من اكابر الحكماء اثبتوا سريان العشق في
جميع الموجودات فالاشياء باسرها طالبة للتشبه
بالمبدا بقدر الامكان فهي عاشقة له فان
العشق هو الميل الى الاتحاد مع شيء ما بوجه
من الوجوه فهو تعالى بكماله الذاتي غاية الغايات
فانه الذي منتهاه الكل ويطلبه اي تطلب
يطلب التشبه به والتقرب اليه وقيل ان العشق
يستلزم الشعور على اختلاف المراتب فهذا
يدل على ان لجميع الموجودات شعورا ما يختلف
المراتب حسب اختلاف مراتب العشق واعرف
وتحدس هذا وكذلك ان يحمل الغاية ههنا
بمعنى العلة الغائية ومعنى كونه العلة الغائية
ان ذاته تعالى كاف في وجود ما يوجد عنه



فهو بذاته علة فاعلية من حيث التاثير و
علة غائية من حيث كونه المقتضي لفاعلية
على نحو ما سبق في كون صفاته عين ذاته فتامل
في الوجهين واحرز لنفسك ما يجلو لديك الخير
الامر الحاصل للشيء باعتبار كونه مؤثرا عنده
اي اليق به وصلح له يسمى خيرا واعتبار ان
حصوله يقتضي براءة ما له من القوة كمالا
والذي يفهم من الاشارات وشرحها ان
الكمال هو الحاصل بالفعل مطلقا والخير
المضاف الى شيء هو الكمال الذي يقصد
ذلك الشيء باستعداده الاول واحترز عن
الاول عن اقسام الرذائل الذي يقصده الانسان
باستعداده الثاني الطاري على الاستعداد الاول
الذي له بحسب فطرته فانه لا يكون خيرا بالقياس

الى ذات الانسان الانسا بل الى ذاته
مع ذلك الطاري لابدونه فعلى هذا يكون
الكمال اعم مطلقا وقولهم اولا ان الشي
الحاصل للشي باعتبار كونه موثرا يسمى
خيرا وباعتبار برائته عن القوة كمالا لا ينافي
كون الكمال اعم ولا يقتضي تساويهما كما
لا يخفى ثم المراد بالخير ههنا الوجود وتوابعه
من الكمالات وليثبت الفيض هو فعل فاعل
يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض وليلا يتناهى
رحمته عند الامور الثابتة لا يتجاوزها الى
الامور المتعاقبة او عند حد من الحوادث
فان وجوده ليس ابتر ولا ناقص ولا منقطع
والطرفين يمكن ان يجعل قوله ليدوم الخير
اشارة الى الامور الدائمة وهو نتيجة ربط

الثبات

الثبات بالثبات وقوله وليثبت الفيض
اشارة الى الحوادث فان دوام الفعل
انما يظهر في ايجاده ويحتمل العكس وقوله ولئلا
يتناهى رحمته اشار الى نفي البداية والنهاية
عنها وحيث فقوله فان وجوده ليس بابترى
غير مقصور على الحوادث وقوله ولا ناقص
اى غير مقصور على الامور الثابتة وقوله
ولا منقطع الطرفين اى ليس للحوادث ابتدا
ولا انتهاء هذا والظاهر انه لم يقصد ذلك
فانه وحيد في طبقته من اعاظم الحكماء لا يتحاشون
عن التكرير لمزيد التقرير فان غرضهم مقصور
على ايصال الخير والكمال فكل ما يسهل طريق
الى نيله وتعين الطالب فيه فهو مستحسن عندهم
وقد صرح بمثل ما ذكرنا بعض الفضلاء في حاشية

شرح الاشارات ومن تتبع موارد القوم و
مصادرهم شاهد ما ذكرنا واستنتج التكلفات
التي يتجشمها المتأخرون من شارحي كلامهم في
تقرير معناه على ما عرفوه وعلى النحو الذي الفوه
من حيث عدم ولهم الذوق الملايم لاذواقهم
وحرموا الشوارق المقتبسة من فيوض
اشراقهم ثم اخذ تعريف الجود بعد ما كرر ذكره
فقال والجود افادة ما ينبغي اي يليق وترك
ذكر لمن ينبغي لاغناء الاول عنه فان الانتفاع
لكونه من الامور النسبية انما يكون بالنسبة الى
من ينبغي له كذلك لا لعوض كائنا ما كان
ولو كسب محمدة او دفع نقيصة ترك العرض
الاغنائه اذ ليس العوض كله عينا بل من عرض
حسن الثناء والمدح والتخلص من المذمة على



ما قاله الشيخ الرئيس في الاشارات فمن
فعل لعوض نهاله فهو فقير لكونه يستحصل
بذلك الفعل العوض الذي هو وجوده اولى
من عدمه فقد احتاج الى العوض في كماله والغني
هو الذي لا يحتاج في ذاته وكماله اي صفاته
الحقيقية دون النسب والاضافات المحضة التي
يتعلق بها وبغيرها فانه لا اختصاص لها بالذات
فلا ينسب اليها بانه كمال لها وكذلك وفي
ذلك اعتبار يتبدل النسبة التي بين زيد وبين
ما هو خارج عنه بكونه يمينا او شمالا بحسب
انتقال الخارج مع بقاء زيد على حاله الى
غيره وهذا تعريف للغني مطلقا فمن لا يحتاج
الى شيء معين في ذاته وكماله فهو غني بالنسبة
اليه وان كان مفتقرا الى غيره والغني المطلق

اى الغنى عن جميع ما سواه الذى لا يشوبه فيقه
نقر اصلاً هو الذى وجوده من ذاته فانه ح يكون
كمالاته ايضاً من ذاته بل عين ذاته كما مر
تفصيله وهو نور الانوار الظاهر بذاته المظهر
بتغيره الذى كل ما سواه فهو لمعة من نوره او لمعة
من لمعة نوره وهلم جراً ولا غرض له فى صنعه
اى ليس يحمله على الفعل امر من الامور بل ذاته
ذات فياضة للرحمة بذاتها لشعور و ارادة
هما عين الذات متعلقين بما يصدر عنها
و بما يترتب عليه من الفوائد والحكم لا كفعل
الطبيعة حيث لا شعور لها بما يصدر عنها
وهو الملك المطلق اى المنسبة الى جميع
ما سواه لان الملك المطلق هو الذى له
ذات كل شئ وليس ذاته لشئ ونور الانوار

كذلك

كذلك لان كل شئ فهو اما منه او مما منه وغاية
الفعل فى حقه هو كونه فاعلاً لما فيصح تعليل كون
الاشياء له بكون الاشياء منه كذا فى شرح الا
لما كان ذات جميع الاشياء منه وهو العلة الموجبة
لها و بما يتوقف عليه كانت مملوكة له ملكا واسطة
اذ لا مدخل فيه لغيره والعبد وما له لمولاه على
انك علمت من قاعدة الاشراق ان النور
الاشد لا يمكن النور الانقص من التاثير و
اما المقدمة الثانية فلان الوجود لا يتصور ان
يكون اتم مما هو عليه فان ذات الحق لا يقتضى
الاخس و ترك الاشرف الممكن لانه يفضى
الى الجهل والعجز او الجهل فهو تعالى عن ذلك
علوا كبيرا بل يلزم ذاته الاشرف بهذا اشارة
الى قاعدة الامكان الاشرف التى اشرنا

شارت و يمكن ان يقال

اليها سابقا وتقريرها على ما ذكره الشيخ في سائر
كتبه ان الممكن الاخس اذا وجد فيلزم ان
يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا
فاما ان يكون وجود الاخس بواسطة
فيلزم خلاف المقدر لان تلك الواسطة
لا يمكن ان يكون غير الاشرف لان العلة
اشرف من المعلول او بغير واسطة ح فان
جاز صدور الاشرف عن الواجب لزم جواز
صدور الكثير عن الواحد ضرورة ان الاشرف
لا يمكن صدوره بواسطة ذلك الاخس فاما
بلا واسطة او بواسطة غير الاخس وان لم
يجز صدور الاشرف عن الواجب فان جاز
عن معلوله لزم جواز كون العلة اخس من المعلول
ضرورة انحصار الوسائط في الاخس بناء

ع

على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان
لم يجز صدور الاشرف عن الواجب ولا عن
معلوله مع امكانه بالفرض والممكن لا يلزم
من فرض وجوده محال بل ان لزم فانما يلزم
من شيء آخر غير ذاته والا لم يكن ممكنا
وهو خلاف المقدر فاذا فرض موجودا
وليس صادرا عن واجب الوجود ولا عن
معلولاته لان الكلام على تقدير عدم جواز
صدوره منهما فبالضرورة وجوده يستدعي
جهة مقتضية في ذات الواجب اشرف مما هو عليه
وهو محال هذا التقرير على ما في شرح الاشراق
بزيادة توضيح وتنقيح واقول انما يتم الطال
الشق الاخير لو كان امكان المعلول
مستلزما لامكان العلة وهو منقوض بان

انتفاء المعلول الاول ممكن مع ان علته
وهو انتفاء الواجب مستحيل والتحقيق ان
امكان المعلول يستلزم امكان العلة
نظرا الى المعلول بمعنى انه اذا نظر الى المعلول
لم يوجد فيه ما يوجب استحالة انتفاء ذلك
ثم في صورة النزاع كما في صورة السند يمكن
ان تقرر هكذا ابليس موجودا قبل الموجود الممكن
ليس ممكنا اشرف منه وينعكس بعكس النقيض
الى قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود قبله
بيان الاول انه لو كان ممكنا اشرف فعلى
تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا واسطة
وقد فرض وجود الاخس منه بلا واسطة
فيلزم صدور الكثير عن الواحد او بلا واسطة
وينحصر في الاخس فيلزم كون العلة اخس من

المعلول

في المعلول واللازمان محالان وما يلزم
على تقدير وجوده محال فهو محال فامكانه يستلزم
كونه محالا وفيه ايضا محل النظر السابق
والحق انه ان اريد بامتناع الاشرف ما
يشمل الامتناع بالغير فهو كذلك وان اريد
الامتناع بالذات فلا يتم كما ذكر لا يقال
فلا حاجة الى هذه المقدمات بعد ما ثبت ان
المعلول في وجوده وعدمه يستند الى علته
عنه لانا نقول الغرض منه الاستحالة بقطع
النظر عن ارادة الفاعل واختياره فان
ما ثبت هو وجوب المعلول وجودا وعدما
بالنظر الى العلة ولا يمنع ذلك ان يكون
ارادة الفاعل واختياره جزءا من تلك العلة
وبهذا القدر لا يحصل هذا الغرض الذي

عليه نفي النقايص الثلاث عن المبدا الاول
تعالى عن ذلك هذا والتمسك باستلزام
احد تلك النقايص في المبدا كاف في
هذا المطلب كما اشرنا اليه وقد نقل ذلك
بعض الاكابر من ائمة الكشف والتحقيق عن
الامام حجة الاسلام ابي حامد الغزالي وملخصه
هذا كان عكس النور اشرف من عكس عكسه
وهكذا الى ان ينتهي الى ما هو اخس الكل وهو البرزخ
بينه وبين الظلمة اعني المتصل بالظلمة
من مراتب النور ولنظره في البحث المعروف
بالمثل مرتبة الاجسام واتم مما عليه الوجود
مع ما من هذا التكرير لما سبق وكانه اعاده
ليجعله توطية لحديث الخير والشر واورد عليه انه
لو كان كذلك لما كان بعض الاشخاص

ممنوعا

ممنوعا عما هو اشرف ونحن نرى اكثر الخلق
ممنوعين عن كمالاتهم التي حصولها لهم
اولى واجاب في شرح الاشراق نقلا
عن المطارحات بان هذه القاعدة انما تطرد
في الممكنات الثابتة المستمرة الوجود دوام
عللها الثابتة الغير المتاثرة بالحركات
الفلكية بخلاف الواقعة تحتها كالمواليد
الثلثة وغيرها اذ قد يمتنع عليها بالاسباب
الخارجية ما هو ممكن لها بحسب الذات من اشرف
واكمل ولهذا جاز ان يعطي الشي الواحد
مرة شريفا واخرى خسيسا لا لذاته
بل لاستعداده باسباب من الحوادث
لا تتناهى واما الامور التي هي فوق
الحركات من العقول والنفوس والاجرام

التي هي فوق الحركات من الفلكية ولوازم
كليات الطبيعية فلا يمنعها عن الاشرف
والاكمل امر من الامور الخارجية لانها اما
عللها او معلولاتها ولانها ولا ذاك
والاجزاء باطلان لان ما لا مدخل
له في علية الشيء لا يكون سببا لعدمه
فاختلاف شرفها وخستها لا يكون لاختلاف
استعدادات حادثة لها بالحركات لتقدمها
عليها فيكون تعليلها العلل ثابتة هي اختلاف
الفواعل واختلاف جهاتها فيتفعل بالآخر
الاشرف وبالاخس الاخس واقول المخلص
الجواب ان الامور العالية على الحركات
لا يمنعها عن كمالاتها الممكنة لها امر غريب
بخلاف الامور الواقعة تحتها المقارنة لها

الحركات

للحركات فان علل تلك الكمالات في
الثوابت ليست غريبة عن ذاتها الموجودة
فانها اما ذات الفاعل او امر لازم له فعله
كمالاتها هي بعينها علة الذات او ما يلزمها
بخلاف الحوادث فان علل وقوعها على
وجه خاص وعلل كمالاتها قد يكون غير علل
وجودها وغير ما يلزمها فاذا ليس ما هو
اشرف من احوالها اليها لم يوجد في ذواتها
ولا في علل وجودها ولا في لوازمها ما يقتضي
امتناعه فظهر الفرق بينهما في حكم وقوعها
على الوجه الاشرف واما في حكم امتناع
تقدم ما هو اشرف من احاد السلسلة
المرتبطة منها طولا وعرضا فلا فرق اصلا
فليتدبر ثم ان ههنا جوابا آخر وهو

الغاية الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث
هو كل اولاً بالذات وبتدبير الجزء ثانياً
وبالعرض والا يمكن ان يكون نظام الكل
احسن من النظام الواقع وان امكن لكل
فرد فرد ما هو اكمل له بالنظر الى خصوصيته
لكنه يكون مخلاً بحسن النظام الكلي وان خفي
علينا وجهه وتمثيل ذلك ان المعمار اذا
طرح نقش عمارة فربما كان الاحسن لتلك
العمارة من حيث الكل ان يكون بعض
اطرافه بعينه مبرزاً والبعض الآخر مخلاً
والبعض الآخر محذوفاً بحيث لو غير هذا الوضع
لاختل حسن مجموع العمارة وان كان الاحسن
نظراً الى خصوصية كل من الآخر ان يكون
مجلساً مثلاً ونبهوا على هذا المطلب بان

الكل

الكل من حيث هو متصف بالنظام الاحسن
المناسب للمبدا التام من جميع الوجوه فيستحق
بتلك المناسبة فيض الوجود منه فلا بد ان
يوجد على هذا الوجه دون غيره من الوجوه
فانه من حيث تلك الوجوه البعد عن المناسبة
مع المبدا ولعل تفاصيل كيفية ذلك الحسن
واخلاله تغير حال فرد فرد عما هو عليه هي
سر القدر الذي استاثره الله تعالى بعلمه
ولم يطلع عليه احد سواه واطلع عليه وحد
بعد واحد من الانبياء والحكماء والله اعلم
بحقيقة الحال والمحال لا يدخل تحت قدرة
قادر ولا يلزم من ذلك النقص في القادر
بل النقص في المحال حيث لا يصلح لتعلق
القدرة واذا علم ان الاتم من النظام

التفايا الى السافل وان المقصود بالذات
للمبادى العالية الحاد السافل ويتوهم ان
ليس من ورائه هذه الحدرته المظلمة اى عالم
العناصر عالم آخر وان ليس له تعالى ورائه
هولاء الدود ان يعنى الحيوانات ناطقها
وصاملتها خلائق اشرف منها كالعقول
والنفوس الفلكية فان من علم ذلك
لم يلتفت الى هذا العالم الذى وتحقيق احواله
من حيث هى صادرة عن العوالى فلا يطول
فى مثل هذا الحديث انما يطول فيه من لم يعرف
ذلك ولم يعلم انه لو وقع على غير ما هو عليه
فلزم من الشرور واختلال النظام شىء كثير
لا نسبة له الى ما يتوهم الآن واعتبر بالنار
المحرقة لو لم يوجد لاختل اكثر المصالح

الواقع فيستحيل فهذا النظام خير ما يمكن من النظامات
فيكون ما عداه شرا فالصادر عن الاول
تعالى لا يكون الا خيرا فقد انطوى الاشكالات
الموردة على صدور الشرور منه ولا يحتاج
الى التطويل فيه وانما لطول حدوث الخير و
الشر لا ايراد الاستشكالات على تحقيق
ماهيتهما وكيفية صدورهما عن المبدا او عن
غيره كما هو مذكور فى كتب المتاخرين خصوصا
المتكلمين حيث نفى بعضهم ان يكون الشرور
صادرة بايجاد الله تعالى وهم المعتزلة الذين
اخبر عنهم النبى صلعم بقوله القدرية مجوس هذه
الامة فانهم يثبتون مع الله مؤثرات
يغلب ما الارادة على ارادة الله وهذا
جهل محض والحادث من نظر ان للعالى

البواقع

الضرورية للانسان وغيره ومع وجودها اما
يلزم تفصيل اجزاء بعض المركبات العنصرية
مع امكان الاحتراز عنه واما توهم انه
يمكن وجود نار في هذا العالم تطبخ وتحرق
ما ينفع احراقه ولا تحرق ما عداه ويكون
كذلك بحسب طبعها في البسائط وهذا اي
هذا النظام المشاهد منصوب المحل عطفاً
على اسم ان في قوله انه وقوله اقصر ما يمكن
من النظام عطف على خبره اعني قوله يكون
وقع آه اي ولم يعلم ان هذا النظام المشاهد
اقصر ما يمكن فان عالم العناصر لا يمكن
ان لا يكون مشتملاً على نقايص وآفات
والعالم الذي لا يتطرق اليه العاهات
عالم آخر هو عالم المثال ام عالم الافلاك



ما فوقه من عالم النفوس والعقول اليه ارجع
الطاهرات عن الرذائل الخلقية والا
عتقادية من نفوسنا معاشر الانسان فان
النفوس البشرية الطاهرة ان كانت
شديدة التعلق باستعمال القوى الطبيعية
كثيرة الشوق اليها ينتقل بعد قطع التعلق
عن البدن العنصري الى بدن مثالي
نوراني يتلذذ بمشاهدة صور ذلك من
المطاعم الشهية والمناكح البهيمية وربما تعلق
بالاجرام الفلكية ويصير موضوعاً لتمثل
تلك الصور لها فهناك يتحقق في صور الجواهر
منافعها بدون مضارها وغير ذلك واما توهم
انه لو كان في هذا العالم لكان اخس
وان كانت متخلصة عن علقة الطبيعة شديد

الا بجذب الى مباديها فيتصل بالنفوس
الفلكية او العقول على اختلاف طبقاتها
بحسب اختلاف مراتبها في التجرد وليس الكمال
ان العوالي القدسيين لا شغل لهم الا
هتك الاستار ورفض الايام عن خصا
ئص صفات وايلام البرى عن الجرائم وبحر
الملل الجاهلية الى اظهارها ونشر ما يشبه
ذلك تعريض الشجر واغوار نفوس ورعة جاهل
وتعذيب عالم الى غير ذلك من الآفات
الواقعة في عالمنا هذا اذ لو انحصر فعل تلك
الجواهر المقدسية فيها كان فعلها بعض
نقصا بينا وهو محال بل انما يشغلهم مشاهدة
انوار الله تعالى من كل مشهد فانها يشاهد
انوار الله فيها وفي عللها وفي معلولاتها و

غيرها

غيرها من العقول الصادرة بالاعتبارات
العرضية ويلزم حركاتها لوازم ضروريات
يؤدي الى ضرر ما في بعض السوافل لو عاد
الى وضع تنفعهم لتضرر بها عوالم اخر من
اجزاء ذلك العالم كما صور في قصة النار
وكما في صورة المطر المدرار المؤدي
الى خراب بعض الابنية احيانا فانه لو لم
يكن لتضرر بها الزروع والاشجار وتأدى
الى ضرر الحيوانات واما في العوالم العالية
من حيث انه لا يحصل التشبه بمعشوقاتها
ومع ان ملك الحوادث ليست مقصودة
اولية فهي واقعة على اكمل الوجوه الممكنة لها
كما اشار اليه بقوله على انها لا تتحرك [illegible]
كما تقرر فليس السوافل مقصودة لها بالذات

حتى لو وقع فيها ما هو بالنسبة الى البعض الآخر
نقص لكان مستلزماً للنقص في تلك العوالي
اذ لا نقص في ذواتها ولا في افعالها ولا
فيما هو مقصود لها بالذات حتى لو وقع اصلاً
وما يترآى من النقص مع انه ليس نقصاً
في الواقع بل هو اكمل ما يمكن كما عرفت
فانما هو فيما يلزم المقصود بالذات لا فيه
بل لما يرمى اليها من الاضواء القيومية
والانوار اللاهوتية يمكن ان يكون
المراد بالاضواء القيومية ما يفيض عليها
من المبدأ الاول وبالانوار اللاهوتية
ما يفيض من العقول ويغلب عليها من المبدأ
الاول وبالانوار اللاهوتية ما يفيض
من العقول ويغلب عليها من الآلهية ولوامع

الالهية

وسلطان اي غلبة عطف على آلية الا
القدسية ما لا يمكنها بفتح الميم وتشديد
الكاف المكسورة من التمكين من النظر
الى ذواتها فضلاً عما دونها فانها مستغرقة
في شهود المبادي بحيث لا يمكن لها الالتفات
الى ما سواها اصلاً ومع ذلك الغلبة
والاستغراق التام اللازم له فهي
عالمة بكل جلي وخفي اذ لا يتوقف العلم
على الالتفات بجميع الاشياء معلوم
لها غير ملتفتة اليها كعلمنا الحضوري بانفسنا
وباوصافها في اوقات الاستغراق
التام فرامر كما في حال الغضب المفرط
والاهتمام التام بامر فكري او تخيلي او حضور
معشوق لا تعزب عن علمها وعلم باريها

شئ لما مر من كونها انواراً منحصرة ويدل على ثبات
اجرام السماوية وكونها غير مركبة من العنصريات
وامتناعها من الفساد اي فساد صورها عطف
على كونها غير مركبة وهما بمنزلة التفسير لقوله
ثبات الاجرام الفلكية كانه قال وعدم
كونها من جنس العناصر كما يدل عليه قوله
فهي عنصرية اصلا على ما يجيء ولما ذكر في الهيكل
الخامس من وجوب دوام حركاتها غير ولو كانت
مركبة من العنصريات لتحللت لان الاجزاء
العنصرية متداعية بطبعها الى الانفكاك
والميل الى احيازها الطبيعية وطبيعة المركب
بعض تلك الاجزاء فلا يزال بعض قوة طبيعة
الكل بسبب تقوى طبايع مع الاجزاء
بالتدريج الى ان تغير بالكلية وتغلب عليها

قوة

قوة ملك الطبايع فيتحلل ومادامت حركاتها
عطف على قوله لتحللت فهي غير عنصرية
اصلاً اي ليست مركبة من العناصر
ولا هي من جنسها نتيجة للقياس المذكور في
طي كلامه والقياس هكذا لو كان الا
فلاك مركبة من العناصر لما كانت دائم
الحركة لكنها دائم الحركة فان نتيجة ان
ليست الافلاك مركبة من العناصر و
ترك ذكر القياس المنتج لامتناع الفساد
اتكالاً على فهم المتعلم وصورته هكذا لو
كان الافلاك قابلة للفساد لم يدم
حركتها لكنه دائم الحركة فليس قابلاً للكون
والفساد ولما كان الحار خفيفاً لا يتحرك
طبعاً الا الى الفوق مطلقاً او مضافاً

والبارد ثقيلاً لا يتحرك الا الى اسفل
بمثل ما مر من التغير والرطب تقبل التشكل
وتركه والاتصال والانفصال بسهولة
واليابس يقبلهما اى التشكل والاتصال
وجوداً وزوالاً بصعوبة والافلاك غير
منخرقة اصلاً لا بسهولة ولا بصعوبة لا تتحرك
على استقامة لا الى المركز ولا عنه اى
لا الى فوق ولا الى تحت لما مر وهو دليل
على امتناع الانخراق لانه بالحركة المستقيمة
اقول الانخراق بحيث يحدث فرجة لا يكون
الا بالمستقيمة واما مطلق الانخراق
فقد يكون بان يتحرك بعض اجزائه حركة
مستديرة ويسكن الآخر او يتحرك على
الاستدارة الى جهة اخرى وذلك انفصل مع



على الافلاك لامتناع سكونها وتغير حركاتها
والا لخرج الزمان عن الوحدة الاتصالية
كما مر وانت علمت ان هذا الحكم وامثاله
انما ثبت بالدليل في محدد المكان والزمان
لكنهم يشركون سائر الافلاك معه بالحدس
بل حركاتها دورية على الوسط على المركز
يعني حوله فهي لا ثقيلة ولا خفيفة لان الثقل
هو الميل الى التحت والخفة الميل الى
الفوق ولا حارة ولا باردة لاستلزامهما
الميلين على ما مر ولا رطبة ولا يابسة
لاستلزامهما جواز قبول التشكل وتركه
بسهولة وصعوبة كما مر فهي طبيعة خامسة
اى مغايرة لطبائع العناصر الاربع وهي
محيطة بالارض من جميع الجوانب ولولا احاطة

السماء بالارض لكانت الشمس اذا غربت
لم ترجع الى المشرق الا بان تبقى الغاري
لحصل نهاران متواليان احدهما يسير ها من
المشرق الى المغرب والآخر اجمها و
التالي لط بالمشاهدة ولما كان هذا الوضع
مستمرا من جميع الكواكب التي لها طلوع وغروب
في جميع الاقطار فلا بد ان يكون محيطا با
الارض من جميع جهات السموات كلها كرية
الاستدارة حركاتها وبعد ثبوت استدارة
الحركة القول بعدم كرويتها مستلزم لاثبات
الفضل منها وهو خلاف الاليق بتلك
الاجرام الشريفة كما اعتمده بطلميوس في
كثير من مطالب المجسطي فيفطن ذلك فانه
طريق بديع محيط بعضها ببعض لان جميعها

محيط

محيط بالارض بشهادة مشاهدة طلوع جميع
الكواكب وغروبها من نقطتين متقابلتين
حقيقة او حسا في جميع الاقطار مع انضمام
الحدس الى ذلك حيث لما ثبت ان
حركتها ارادية والارادة بدون الحيوة
ع ناطقة اي مدركة للكليات وذلك
لان الحركة الارادية لابد لها من غاية
متشوق بها للمريد وليست هي نفس الحركة
لان حقيقتها كمال اول لما هو بالقوة
من حيث هو بالقوة ومعناه انه كمال لا
تخرج المادة عن القوة باعتبار ذلك
الكمال وذلك انما يتصور بان يكون هو لذاته
وسيلة الى كمال آخر وما هو لذاته وسيلة
لا يكون مقصودا بالذات اولا وهذا اولى

ممايقال لا انها لا يمكن ان يقتضيها محرك
قار الذات بحسب طبعه او ارادته او غير ذلك
اذ مقتضى الشيء يدوم بدوامه واما مقتضيها
لا بالذات بل لشيء آخر وذلك لانه يلزم من
عدم كونها مقتضى المحرك القار الذات بحسب
طبعه وارادته او غير ذلك لانه لا يلزم من عدم
كونها مقتضى المحرك القار الذات بحسب طبعه او
ارادته او غير ذلك ان لا يكون مقصودة
بالذات لجواز ان يقتضيها المحرك بانضمام
امر غير قار يكون جزءا من العلة المستلزمة لها
فلا يكون مطلوبة لغيرها فان معنى كون الشيء
مطلوبا لغيره ان يكون الغير علة غائية له او
لا يلزم ذلك من كونها غير مقتضى لذات المحرك
بطبعه او ارادته وغير ذلك على انا بعد الاغماض



عن ذلك ننقل الكلام الى ذلك الشيء الآخر
فان كان امرا قارا لم يجز ان يصدر عنه
المحرك بانضمامه الحركة وان كان غير قار لم
يجز ان يصدر منه عن المحرك بطبعه او ارادته
او غير ذلك كما قال المستدل واذا ثبت
ان الحركة لا بد لها من غاية وغايتها اما
اين او وضع او كيف او كم اذ لا تقع الحركة
الا في هذه المقولات ويمتنع على الافلاك
من الحركات الا الوضعية فغايتها الوضع
وليس وضعا جزئيا والا لوقفت عنده
فهو اذن وضع كلي فهي مدركة للكليات
ثم لا يكفي في صدور الحركة الجزئية فان
الرأي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي
فلا بد لها من قوة منطبعة في جرمها بها

مدرک الحرکات الجزئیة والاوضاع الجزئیة
المطلوبة منها ونسبة تلک القوة الی نفوسها
نسبة القوی الحساسة الی نفوسنا هذا ما ذکره
اتباع المشائین اقول لا حاجة فی اثبات المطلب الی
ان الحرکة لیست مقصودة لذاتها بل یکفیهم
ان یقولوا الیس المطلوب بالحرکة الجزئیة والا
لانقطعت بعد تمامها فان قیل لم لا یجوز
ان یکون المطلوب بالحرکة الوحدانیة الجزئیة
المستمرة من الازل الی الابد فلا یلزم
الانقطاع قلت القوة الجسمانیة لا تدرک
الغیر المتناهی ثم نظیر ذلک المنع جار فی
الوضع الذی هو المقصد بالذات عندهم
واما علی طریقة الاشراق فنقول قد علمت
ان الغرض من حرکاتها الاشراقات

الحاصل

الحاصلة لنا من مبادیها المتشبه بها تلک
الاشراقات کما اشار الیه بقوله شعشعة
لاضواء القدس ای للانوار التی من
مبادیها فانها یرید التشبه بها مع ما لنا من
النسب الشریفة النوریة وذلک انما
هو باستفاضة الانوار منها فلا بد لنا من
تصور تلک المبادی بصفاتها النوریة
الشریفة وهی مجردة وغیر المجرد لا یدرک
المجرد فهی نفوس مجردة وکل مجرد یدرک
الکلیات کما تقرر علی انه قد تقرر عندهم
ان ما یدرک شیئا فهو یدرک نفسه وقد بین
فی سائر کتب الشیخ ان کل ما یدرک نفسه
فهو جوهر مجرد فیدرک الکلیات فان ما یدرک

نفسه فهو نور لذاته اذ ليس ظهوره لامر زائد
على ذاته ثم ان الشيخ في الاشراق ذهب
الى ان النسب القاهرة التي تعكس التشبه
بها مشابهة وان لم يكن النسب القاهرة
مطلقا مشابهة اذ ليس كل نسبة تمكن التشبه
بها فاذا حصل لها التشبه بما يمكن التشبه
بعلة الادوار والاكوار قامت القيامة
ثم استانف التشبه مرة اخرى وهكذا اقاويل
في ذلك ولولا مخافة الاطالة لاتينا بما يعين
تحقيق المقام وعسى ان ياتي عليه في غير هذا الكتاب
بتوفيق المفضل المنعام مطيعة لمبدعها
لان غرضها من حركاتها نيل التشبه به و
التقرب اليه كما تبين قال الشيخ الرئيس



في النجاة السماء حيوان مطيع لله عز وجل
ولا ميت في عالم الاثير لما تبين ان
جميعها ذو نفس مجردة ويشبه ان يكون المقصود
من ذلك بعد ما صرح بها في الاشارة
ان لكل جسم من الفلكيات نفسا على حدة
على ما ذهب اليه كثير من الحكماء حيث اثبتوا
للكواكب حركة مستديرة في مواضعها و
الشيخ الرئيس في الشفاء مال الى هذا
القول ورجحه وصرح به في الاشارات
وذلك لان حكم الكواكب حكم الافلاك
في وجوب استخراج الاوضاع الممكنة من
القوة الى الفعل قال في شرحه وهذا شيء
غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم
يكن محوه خيالا فاثر آخر فيه بالانعكاس

كما يرى من الهالات وقوس قزح اوجسما موجود
واقعة لحدابه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا
في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن
له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه
مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجود
فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن
الوضع الطبيعي هذا على انه قد اختار في
التذكرة ان المحو كواكب صغار مظلمة
مركوزة مع القمر في تدويره واقول كما ان
القمر بسيط فكذا التدوير فلو اقتضى البساطة
عدم كونه شيئا موجودا في القمر لاقتضى
ان لا يكون شيئا موجودا في التدوير ايضا
على ان الدليل المذكور اعني وجوب بساطته
لا يدل على المدعى اذ البساطة لا ينافي ان

يكون

ان لا يكون شيئا موجودا في التدوير ايضا
على ان الدليل المذكور اعني وجوب بساطته
لا يدل على المدعى اذ البساطة لا ينافي
ان يكون جرم آخر بسيط مركوزا في جرمه كما
في الفلك والكواكب بعينه ولم يقم دليل
على امتناع اشتمال الكواكب على كوكب آخر
مركوز في جسمه وما ذكره من امتناع تغيره عن
وضعه الطبيعي لا يلائم المدعى والظاهر ان
يقول عن شكله الطبيعي ولعله اراد بالوضع
جزء المقولة اعني نسبة الاجزاء بعضها
الى بعض فان التغير فيه يستلزم التغير
في الشكل وبعد تلك العناية فهو منظور فيه
كما عرفت اللهم الا ان يقال الاليق بتلك
الاجرام الكريمة لا تثبت فيها خلاف مقتضى

طبعا طبايعها من غير ضرورة ولا ضرورة في ذلك
مع قيام الاحتمالات الصحيحة وتحسين النظر
في صحة تلك الاحتمالات خاتمة الهيكل في
تفصيل الموجودات نحو في الاجمال والاشارة
الى مراتبها اول نسبة ثابتة في الوجود نسبة الجوهر
القايم الموجود اي المعلول الاول الى الاول
القيوم الموجود لذاته الموجد لغيره فهي اي
هذه النسبة ام جميع النسب لانطوائها على
جميعها واشرفها لكونها مبدا الكل ولانطوائها
ايضا عليها وهو عاشق الاول فان كل
معلول فهو عاشق لعلته مشتاق الى التشبه
به كما قرر لا سيما الامكان الاشرف الذي
ليس بينه وبين الاول تعالى حجاب اصلا
والاول قاهر له غالب عليه بنور قيوميته قهرا لعجزه



عن الاحاطة به والانكسار بنوره كما للقهر نور الشمس
انوار الابصار قهرا لعجزها عن التحدق فيها فاذا
شملت النسبة المذكورة على محبة من طرف المعلول
وقهر من طرف العلة وقد جا في عبارات الشيخ
في كتبه ان المحبة تشمل طرفي العلة والمعلول
الا ان محبة العلة مستتبعة للقهر ومحبة المعلول
مستتبع الذل وهو الحق كما يشهد به الذوق الاتم
والطرف الواحد الذي هو من العلة اشرف من
الاخر الذي هو من المعلول فسرى حال تلك النسبة
من اشتمالها على الطرفين الفعلي والانفعالي
المعبر عنهما بالقهر والذل في جميع العوالم فان
حكم الاصول يسري في الفروع كما هو مقرر عند
اهل الكشف والعيان حتى ازدوجت الاقسام
في جميع طبقات الموجودات فانقسمت الجواهر

الی اجسام مقهورة متأثرة عما فوقها من المبادی
وغیر اجسام قاهر لها کما قال وغیر الجسم قاهر ای
للجسم وهو الی غیر الجسم معشوقة علة کما یلیق من قبل
واحد الطرفین یعنی طرف الاجسام اخس وکذلک
انقسم الجوهر المفارق للمادة الی قسمین قسم
عال قاهر هو العقول وقسم نازل فی الرتبة منفعل
مقهور وهو النفوس وکذلک انقسم الاجسام
الی الاثیری والعنصری واحدهما قاهر کالاخر
منفعل مقهور ثم اضرب عن ذلک الی اثبات
ذلک الانقسام فی بعض اجزاء احد القسمین
ایضا اعنی الاثیری فقال بل انقسم بعض الاجسام
الاثیریة اعنی الکواکب الی قاید السعادات
المسمی بالسعود الفلکیة کالمشتری والزهرة وقاید
النحس المسمی بالنحوس عند العامة کزحل ومریخ ونحو



وغیرهما ثم اضرب عن ذلک مترقیا الی اثبات
الانقسام فی بعض اجزاء وذلک الجزء اعنی
بعض الکواکب فقال بل النیران عطف علی
ما سبق من القسمین حملا علی المعنی کانه قال
بل حصل من تلک القسمة النیران والافانظ
من حیث اللفظ بل النیرین لکونه عطفا
علی المجرور اللذان احدهما وهم وهو الشمس
مثال العقل لکونه فعالا مفیضا والاخر
وهو القمر مثال النفس لکونه منفعلا
مستفیضا ثم اشار الی جریان ذلک الانقسام
فی الاجسام علی وجه الاجمال بوجه یعم جمیعها
بقوله بل العلوی والسفلی والمتیامن
والمتیاسر فان تلک القسمة جاریة فی الاجسام
کلها علویة وسفلیة ثم الی جریانها فی الافلاک

بخصوصها كما قال بل الشرق والغرب.
ثم الى جوانها في بعض اخناس العنصريات
الذي هو اظهر الجميع فقال بل الذكر والانثى
من الحيوان ثم اجمل لجميع ذلك بقوله ازدواج
طرف كامل مع ناقص اى في جميع الاقسام
المذكورة تاسيا واقتدا بالنسبة الاولى
لتفهم ذلك السر المذكور من سريان الازدواج
في جميع الموجودات وهو الحقيق بان يسمى
النكاح السارى في جميع الذرارى من لفهم قوله
تعالى ومن كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون
ويتفطنون ان ذلك ظل النسبة الاولى
هى ام جميع النسب ويعبرون منه وحدة
الاصل الذى هو منشا ملك النبوة والملكات
النور اشرف الموجودات بشهادة الفطرة



السليمة من ان الحيوانات العجم يحبها ويعشوا
اليها وربما خاطرت لقربها بالنفس كالفراش
فاشرف الاجسام انورها وهو القدس
مبالغة في القدس اى النزاهة الاب سماه
ابا لكونه مربيا للواليد الثلاثة وهي منبع
فيض الحيوة الملك لانه يعطى الملك
كما تقرر عند اهل التجارب الكشف من
عارفي احكام النجوم واسرار التنجيم ومن حكما
بابل ومن سبقهم ولحقهم من اهل النفس هو
رحس اسم الشمس بلغة الفهلوية الشديد لا
يغلب ولا يغلب قاهر فوق الظلمة
بانواره رئيس السماء كيفا لا وهو اعظم الاجرام
النورية فيها بل هو بمنزلة القلب لها فاعل
النهار بطلوعه كامل القوى صاحب العجائب

كما يظهر على ارباب اسرار النجوم والتنجيم
والطلسمات عظم الهيبة الالهية وكفى نحو ذلك
ظهوره بجميع الانوار واضمحلال جميعها في اشعة
القاهرة اضمحلال جميع الانوار في سبحات
جلال نور الانوار الذي يعطي جميع الاجرام
ضوءها ولا ياخذ منها شيئا ما يدل الظاهر على ان
انوار جميع الكواكب مستفادة منه كما ذهب اليه
بعض اساطين الحكماء وهو مثال الله الاعظم
في افاضة النور على جميع القوابل وقهر جميع
الانوار وبالجملة فنور الانوار هو شمس
العالم العقلي والوجهة الكبرى ولذلك
كانت قبلة العبادات في النواميس القديمة
تبعيتها صارت النار قبلة فانهم كانوا
يسمونها بنت الشمس وكانها نائب عنها

في ذلك

في ذلك لوجودها وظهورها في جميع الاوقات
والامكنة بخلاف الشمس وبعده اي بعد هو
رضيع الشرف والفضيلة اصحاب السيادات
المعظمون اي الكواكب المسعدة من الثوابت
والسيارات سيما السيد الايد صاحب الخير
والبركات اي النير الاصغر وهو القمر
يدل عليه ان الشيخ في التسبيحات المتعلقة
بالكواكب وصف القمر بمثل هذه الاوصاف
جل من ابدع الضمير للتقديس الموصوف او
لكل واحد من المذكورين والابداع منها
بالمعنى اللغوي وهو الايجاد من غير احتذاء
مثال لا الاصطلاحي وهو الايجاد من غير
دون متوسط ما وتعالى عما يقوله الملحدون
في صفاته والمعطلون لذاته من صورة با جسم

صورة فتبارك الله اي كثر خيره وتعالى ذاته احسن
الخالقين جمع بطريق عموم المجاز اذ لا موثر
في الحقيقة الا هو كما مر في الهيكل السادس في اثبات
بقاء النفس بعد خراب البدن والاشارة
الى اللذة والالم العقليين اعلم ان النفس لا تبطل
وفي بعض النسخ زيادة قوله ببطلان البدن
لانها ليست ذات محل لان كل احد يدرك
نفسه ذاتا مستقلة غير تابعة للبدن ولا حالة في غيره
اصلاً فلا ضد لها اذ التضاد انما هو بين الاعراض
التي هي على غاية البعد بخلاف مثل السواد
والبياض وبين المتخالفة منها مطلقاً
وحيث لا حلول فلا تضاد ولا تزاحم كما للصور
المتنافية مثل الصورة المائية والهوائية
لانتفاء الحلول ايضاً فلا يطرأ عليها الفساد

ومن جهة

ومن جهة القابل اشار الى عدم طريانه عليها
من جهة الفاعل بقوله ومبدأها هو العقل ولم
اذ يلزم من فساده فساد علته وهكذا الى
ان ينتهي الى الواجب تعالى عن ذلك فتدوم
النفس اي بمبدئه وفيه نظر لان للمانع
ان يمنع دوام المبدأ بشرائط التاثير وان
سلم دوام ذاته كيف وذلك انما بين اذا لم
يكن البدن وصفاته شرطاً لبقائه كما هو
شرط لحدوثه وهو غير بين فلا بد له من بيان
وما قيل ان البدن باستعداده علة قابلية
بالذات للصورة الحاصلة منه وتلك الصورة المستلزمة
للنفس لانها انما تفيض منها عليه فلذلك صار
علة قابلية لها بالعرض لان اقتضاء حصول
الكمال يستلزم اقتضاء ما يتوقف عليه الكمال فان

انتفى البدن المستعد لزم انتفاء تلك الصورة
ولا يلزم من انتفائها انتفاء ذات النفس بل
يكفي فيه انتفاء فيضان الصورة عنها والحاصل
ان حصول الصورة الكمالية للبدن يستلزم
حصول النفس لتوقفها عليه وانتفاء تلك الصورة
لا يستلزم انتفاء النفس المفيضة اياها اذ يكفي
في انتفائه احد الاسباب والممكن ما لم يجب عدمه
لم ينعدم اقول فيه نظر لان انتفاء الصورة وان لم
يستلزم انتفاء النفس من حيث كونها فائضة
عنها فربما استلزمه من وجه آخر بان يكون لازما
لوجود النفس كما ان انتفاء الصورة الفلكية يستلزم
انتفاء عللها المفارقة لا من حيث تجرد كونها فائضة
عنها بل من حيث انها لازمة لوجودها وايضا انما تم
ذلك ان لو ثبت ان اعتدال مزاج البدن شرط

الحاصل

لبقاء

لبقاء النفس والا لكان انتفاء الصورة مستلزما
لانتفاء النفس لكونه مستلزما لانتفاء الاعتدال
الذي يستلزم لانتفاء النفس على هذا الفرض
وكانه مغالطة نشأت من اخذ تجويز العقل مكان
التساوي في الواقع والاول اعم من الثاني
اذ التجويز العقلي يرجع الى الاحتمال العقلي
وهو لا يستلزم الامكان الذاتي ولا ينافي
تعين احد الطرفين في الواقع بسبب لم يظهر على
العقل ما عرفه فانه مع وضوحه لا يخلو عن ما ذكر
لمن اكثر ثم تلا هذا القائل المحقق ذلك القول
بالقبول وهي احق بالاتباع هذا وعلى ما ذكرنا في
تقرير البرهان لا يتوجه منع انتفاء المحل عن النفس
واما ما يقال في دفع هذا المنع من ان محله لا بد ان
يكون مجردا لكونه جزء المجرد فيكون عاقلا ومعقولا

وهو المعز من النفس فيكون ما فرض جزء النفس
هو النفس ويجري البرهان فيه فاقول فيه بحث اما اولا
فلانه لا يكفي في كونه نفساً كونه عاقلاً ومعقولاً
لان التعلق التدبيري بالبدن ماخوذ فيه ولم يعلم
كون المحل المذكور كذلك ولا يلزم من كون المجموع
المركب من المحل والحال مدبرا كون المحل وحده كذلك
واما ثانياً فلانه يجوز ان يكون ذلك المحل بمنزلة الهيولى
لجميع النفوس يحصل بانضمام مجردات اخر او هيئات
اليها حالة فيها نفوس متعدده ويزول تلك النفوس
بزوال تلك المجردات او الهيئات الحالة التي
بمنزلة الصورة لها ويبقى المحل على نحو زوال الاجسام
بزوال الصور مع بقاء الهيولى وذلك المحل
لو كان نفسا فانما يكون النفس الكلي اذ لا اختصاص
له في حد ذاته ببدن معين بل هو بواسطة جميع الصور

متعلق

متعلق بجميع الابدان لا يقال لو كان لها محل
او كانت مركبة من الحال والمحل لم يكن مجردة فيثبت
انها مجردة لانا نقول الذي ثبت هو انه ليس النفس
جسماً ولا جسمانياً واما انها ليست مركبة من جزئين
مجردين يحل احدهما في الآخر ويحصل منهما جوهر مجرد
فلم يثبت اصلاً والحق ان هذا المطلب حدسي فان
ذا الوجدان الصحيح يدرك من نفسه انه لا ينعدم بانعدام
كل جزء جزء فرض من اجزائه وهكذا الى ان ينعدم
جميع بدنه ويظهر ذلك بان يفرض انتفاء جزء من
اولا كانملة مثلا وهكذا الى ان يستوفي الاصبع
وهكذا الى تمام اليد وهكذا الى ماعداها فان النفس
المشرقة يتيقن بقاءه في جميع هذه الاحوال الى ان
يستوفي تمام الاعضاء وتنبيه على ذلك التجرد
من احوال النفس وملاحظة ترقي قواها الخاصة بها

باختلاط القوى البدنية فانه يحدث بسبب استعمال
تلك القوى بما يوجب كمال قوة النفس وتمام
اشراقها لا زوالها وهما سنح لي في هذا المطلب على
ذوق الاشراق ان حقيقة النور لا ينعدم اصلا ولا
يقبل العدم بذاته لانه عين الظهور لذاته وانما تقبل
العدم تعين مراتبه المختلفة في النقصان فان المرتبة
الكاملة منه من جميع الوجوه هو الواجب كما تقرر وتكرر
ثم ان النفس الكلي مرتبة من مراتب نقصان النور
مستندة الى فوقها من الانوار العالية وهي قديمة
بدوام عللها القديمة فاذا حدث بدن خاص مستعد
بمزاجه الخاص للشعور بمرتبة من مراتب النفس الكلي
تعلق به مرتبة من مراتب تنزله على سبيل الاشتعال
وتلك الخصوصيات التي هي مراتب تنزل ذلك النور
اعني النفس الكلي بالنسبة الى النفس الكلي بمنزلة

الحصص

الحصص المفروضة للجسم البسيط بواسطة عروض
الهيآت المختلفة له من وجه آخر بمنزلة الصورة
الحالة في الهيولى الا ان العوارض والصور
زائدة على الجسم البسيط والهيولى وتلك
الخصوصيات ليست زائدة على حقيقتها فان كمال
النور ونقصه في نفس الحقيقة النورية كما تقرر
ثم اذا فسد البدن المخصوص ثم ينعدم تلك
الخصوصية النقصانية التي تخصص وتشخص بها
النفس الكلي لبقاء الهيآت المكتسبة من ذلك
التعلق ولولا تلك الهيآت لم يبق انانيتها
فان امكن ان ينسلخ عنها جميع تلك الهيآت
عادت الى مرتبتها الاصلية وسنخها الاولية
واعتبر ذلك بالنور المحسوس كضوء الشمس مثلا اذ انما
يتعين مرتبته من الكمال والنقص من قبل القوابل

المختلفة في قوة القبول هذا مجمل ان اخذت
الفطانة بيدك فيهديك الى التفصيل
والله يحق الحق ويهدي السبيل ثم ان المص
اشار الى البرهان آخر بقوله وليس بينها
بين البدن الا علاقة عرضية شوقية لما
من انها ليست جسماً ولا جسمانية لا يبطل
ببطلانها بطلانها اي تلك العلاقة العرضية
الجوهر المتعلق اعني ذاته بل انما يبطل من حيث
هو متعلق به وكمال الى ان يبطل تعلقه به و
كمالية له ولذلك لا يستلزم بطلان ذاته
بخير مما فيه ويمكن جعله تتمة للدليل السابق بان
يكون اشارة الى عدم كون البدن شرطاً
لبقائه ولا يخفى فدائه ثم اخذ في بيان اللذة
العقلية فقال واعلم ان لذة كل قوة انما يكون

بحسب

برهان

بحسب كمالها وادراكها اي ادراك تلك القوه
وذلك الكمال وكذا المها اي بحسب اشتداد ذلك
الكمال وادراك ذلك الاشتداد ولذة كل شيء
اي كل قوة وايمه بحسب ما يخصه اي ذلك الشيء
الذي هو القوة فللشم ما يتعلق بالمشمومات
من طيب الروائح وللذوق ما يتعلق بالذائقة
من طيب المطاعم وللمس ما يتعلق بالملموس
من رخوة الملامس وكذا نحوها من البصر والقوى
الباطنة فلكل من القوى ما يليق به من اللذة
وكمال الجوهر العاقل اي الكمال الذي يخصه الاشتعال
بالمعارف من معرفة الحق بما له من الصفات
والعوالم والنظام اي الترتيب الواقع فيها
وبالجملة وكمالها معرفة احوال المبداء والمعاد من
احوال العباد والتنزه من القوى البدنية وما يسهلها

العلائق ونقصه فى خلاف هذا المذكور من المموه
والشره ويتعلق لذته والمه بها لا بغيرها فانهما
الكمال الخاص من لا غير واللذيذ والمكروه قد يصلان
دون حصول لذة من اللذيذ والم من المكروه
لفقدان الادراك هو معتبر فيهما فان اللذة
ادراك الكمال والالم ادراك منافى الكمال
وهذا اشارة الى جواب شبهة تقع لمنكرى اللذات
العقلية تقريرها انها لو كانت كذلك لكنا نتلذذ
بحصول الكمالات العقلية ههنا اتم واقوى مما نلتذ
من الكمالات الحسية من الماكل والمشارب والملابس
وغيرها وتقرير الجواب ان عدم الالتذاذ والتألم
لفقد الادراك كمن به سكتة مرض يمنع سلوكها
فى بطون الدماغ باسرها يتعطل معه الحس والحركة
الارادية او سكر هو كيفية نفسانية موجبة لانبساط

الروح

الروح واستيلاء الابخرة الحارة الرطبة المتصاعدة
الى الدماغ على بطونه بسبب استعمال ما يوجبه وربما
يتعطل معه لشدة الحس والحركة الارادية ايضا
شديد لا يتألم بالضرب الشديد ولا يلتذ بحضور
المعشوق لعدم الادراك فالنفس مادامت
مشتغلة بهذا البدن لا يتألم بالرذائل النفسانية
ولا يلتذ بالفضائل العقلية لسكر الطبيعة اى
لسكرها الناشئ من طبيعة البدن وهى الشجرة المنهى
عنها آدم عند بعض ارباب التاويل فاذا فارقت
النفس البدن تعذب نفوس الاشقياء بالجهل
والهيئة الردية والظلمانية والشوق الى عالم
الحس كما قال تعالى فى كتابه الكريم وحيل بينهم وبين
ما يشتهون سلبت قواهم التى كانوا بها يقصدون
لذاتهم الكسبية الحسية لا غير البتة ولا اذن سامعة

منقطع عنها ضوء عالم الحس ولا اتصل اليها نور القدس
اي نور عالم العقل حال كونها جوان في الظلمات
والظلمة لا معنى لها الا عدم النور ولا يشترط فيها
الموضوع القابل عند الاشراقيين كما اصطلح
عليها المشاؤون فان العرف العام لا يساعده
مع ان القابلية موجودة في محلها فانقطع عنها
النوران نور الحس ونور العقل فيتسلط عليها
الفزع والغيظ والهموم والخوف لانها من لوازم
الظلمة ولهذا من تغير مزاج روحه وحصل فيه اي في
روحه ظلمة وكدورة بسبب استيلاء الخلط السوداوي
عليه كاصحاب الماليخوليا قيل الصحيح انه بالنون مثل
الخاء المعجمة وترجمته باليونانية الخلط الاسود
وهو سبب هذا المرض سمي باسم سببه وهو مرض
سوداوي تتغير فيه الظنون والفكر عن المجرى الطبيعي

ايلا

الى الفساد والخوف يتسلط عليه الفزع والهموم
فكيف حال من وقع في الظلمات مع الياس عن
التخلص اي في الحال او ما تقرب منه فان بعض
النفوس عند الجميع بل جميعها عند البعض ومنهم
المص يتخلص الى عالم النور بعد تعذبها بحسب
ما فيها من الملكات الرذيلة كما ورد في الحديث
ستحرق في قعر جهنم ومصاحبة الموذيات التي
هي ملكة الرذائل التي تمثل في صورة مثالية موحشة
ومعارضة الحسرات على فوات الكمالات وانما تتاذى
بها نفس شوقها الى الكمال وذلك الشوق تابع
لشبه تبع نحو من الكسب فان الحاكم بان كمال
النفوس في المعارف الحقة والاخلاق الفاضلة
ليس باولى فاذن البلاهة ادنى الى الخلاص من
فطانة بتراء كما ذكره الشيخ الرئيس في الاشارات

بالاعين

واما الصالحات الفاضلات اى النفوس
الكاملة بحسب قوتها النظرية والعملية والظ
ان الفاضلات اشارة الى الكمال العلمي
والصالحات الى العملى صالح جوار امده تع
اى قربه بالعين رات ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر من مشاهدة انوار الحق اى مشاهدة
الواجب تعالى والملا الاعلى وعجائب عالم
النور ولانغماس فى بحار النور اى الاتصال
الكامل بالانوار المجردة التى لا يتناهى نورتها
اذ لا استغراق التام فى الانوار الفائضة
عليهما من تلك المبادى العالية فيحصل لها
الملكية اى المرتبة الملكية وهى كمال التجرد عن
لوث الطبيعة وخبثها فتحيى بالحيوة العقلية
الصرفة وفى بعض النسخ والملكية لا يتناهى

لذتها

لذتها لدوام مشاهدتها للانوار العالية التى
معشوقتها ودوام شروق الانوار اللذيذة
منها عليها ولا ينقض سعاداتها لامتناع
طريان النقص فرجع الضمير راجع الى الصالحات
الفاضلات الى ابها اى رب نوعها الذى
هو مبدئها القايم بالسطوة العلية القاهرة
على رؤس تعابين الظلمة اى الهياكل الانسانية
التى هى محل القوى الظلمانية فان رب النوع
هو المربى لتلك الهياكل الى ان تصل الى
كمالها وهو المفيض للنفوس عليها ثم هو المخلص
لتلك النفوس من مضائقها عند بلوغها الى
حد كمالها من الكمال كما اشار اليه بقوله شديد المرة
العاصمة اى الكاسرة لتلك الاصنام الظلمانية
صاحب الطلسم الفاضل اى الصورة الانسانية

صاحب الطلسم الفاضل اي الصورة الانسانية
التي هي احسن الصور واشرفها قال الله تعالى لقد
خلقنا الانسان في احسن تقويم جار الله الكريم
الذي هو اقرب ارباب الاصنام العنصرية بل
مطلقاً عند ارباب الذوق واهل العيان المتوج
بتاج القربة في ملكوت اله العالمين روح القدس
عطف بيان لما سبقه كما يجذب امره حديد
متعلق بقوله يرجع الى ابيها الى مغناطيس لكن تنجى
متصل به اتصالاً لا يمكنه الانفكاك منه اصلاً
كمالا تشبه للقوى الحساسة الى النفس في الادراك
فان ادراك النفس هو بحسب قوتها العقلية
اكمل واشمل واكثر وابقى من ادراك تلك القوى
اي ادراك النفس بواسطتها فان الاول
متبدل بخلاف الثاني ويتعلق بالظواهر دون

البواطن

البواطن بخلاف الثاني فانه يشملها وبالامور
المتناهية دون غيرها بخلاف الثاني ويبقى ببقاء
النفس بخلاف الثاني فانه يزول لفساد
الآلات ولا لانوار الله تعالى والقدسيين
الى المحسوسات في الشرف فادراك العقل
اشرف من ادراك الحواس ومدركاته اشرف
من مدركاته بل لا نسبة بين الادراك والا
دراك كما لا نسبة بين المدركات والمدركات
فلا نسبة للذة العقلية الى اللذة الحسية كما عرفت
من ان اللذة بحسب ادراك الكمال فكلما كان
الادراك اقوى والكمال اكمل كان اللذة اقوى
ثم اشار الى اثبات اللذة العقلية للواجب تعالى
فقال والاول عاشق لذاته فان العشق
على ما عرفه في شرح الاشارات هو الابتهاج

بحضور ذات ما هي المعشوق والشوق هو الحركة
الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا
كان المعشوق حاضرا من وجه غايبا من وجه
كان يكون حاضرا في الخيال غير حاضر في
الحس فللاول العشق التام من غير شوق اذ لا
فقد فيه وكذا الغيره من العقول واما النفوس
الفلكية فلها العشق والشوق معا وهذا
الشوق وان كان فيه شوب الم لفوات
المعشوق من وجه الا انه لما كان له وصول منه
فهو لذيذ وربما شبه بالالم الحاصل من دغدغة
والحكمة تشبيها بعيدا وكذا النفوس الكاملة
الانسانية حال تعلقها بالابدان واما بعد
قطع التعلق فقد يصفو لهم العشق ويتفرغون
من الشوق وينخرطون في سلك العقول

فنشر

فيشربون من العين الكافوري بعد ما يسقون
من كاس كان مزاجها زنجبيلا فان قلت قد عرفت
العشق فيما مضى بالميل الى الاتحاد كما اشتهر
عن افلاطون وغيره من الاساطين وههنا
وقد عرفت بالابتهاج المذكور وقد اشتهر منهم
ان المحبة المفرطة فما وجه التوفيق بين هذه
التعاريف ثم كيف يتحقق العشق بالمعنى الاول
في الواجب بالنسبة الى ذاته فان الميل الى
الاتحاد فرع الاثنينية ولو توجه ما قلت
تلك التعاريف كلها حقيقة واحدة فان حقيقة
العشق لها لوازم متعددة فاختلف التعاريف
لاختلاف ما اخذنا من اللوازم ويشبه ان يكون
حقيقة المحبة المفرطة والميل الى الاتحاد والابتهاج
المذكور لازمان فيكون الاول حده والاخر ان

اسماء المنافیة بان المیل الی الایجاد یستلزم
الاثنینیة فمثل المنافیة فی سایر صفاته المتعلقة
بذاته کالعلم مثلا فان التغیر بالمیل والایجاد
وغیرهما توهم التغایر لغور العبارة والمیل
المذکور فیه عین الذات کما فی سایر صفاته
فان قلت کیف یشمل هذا التعریف عشق الاشیاء
الکمالاتها فان ما لیست ذوات حتی یحتمل المیل
الی الاتحاد معها وکیف یشتمله التعریف بالابتهاج
لحضور ذات ما قلت تلک الاشیاء عاشقة
لذاتها المتصفة بتلک الکمالات مائلة الی الاتحاد
معها من تلک الحیثیة مبتهجة لحضور ذاتها المتصفة
بها ویشتاق الی ذاتها المتصفة بها عند
فقدها لفقد الاتصاف فافهم ذلک فحب ای لا لغرو
اذ لا غرو فی جنب سبحات جلاله لاستهلاکه فیه

مبتهجة

معشوق

معشوق لذاته ولغیره فحینئذ هو وغیره لمشاهدة
ذاته الکاملة من جمیع الوجوه ولما کان ادراکه
لذاته اتم من ادراک غیره له فلذته لمشاهدته
اقوی من جمیع اللذات ثم بعده لذة مقربیه
کاملا ولا یصل الی لذة مقربیه لذة
بشاهدتهم ذات الاول الذی هو اجل المدرکات
واکملها واحسنها واجملها وعلمت ان العشق
الذی یستلزم الشوق فی بعض المقربین
ایضا لذیذ من وجه وینکشف للنفوس الفاضلة
اذا تجردت من ظلمة الهیاکل الی السنی الجبروت
لفظ السنی مکتوبة بالیاء فیما رایناه فی النسخ
الکتاب والظاهر ان یکون مشدد الیاء علی
وزن فعیل من السناء بالمد وهو الرفعة و
یکون من باب اضافة الصفة الی الموصوف

الی الموصوف ای الجبروت العالی ولو کان
مکتوبا بالالف المقصورة کان بمعنی الصور
والمراد بالجبروت عالم العقول ویسمی ایضا
بالملکوت الاعلی والاعظم ذکره الشیخ فی
کتاب برتونامه وقیل انما سمیت بالجبروت لانها
مجبورة علی کمالاتها الفطریة وحفظها اولانها
جبر نقصها الامکانی بحصول ما یمکن لها
بالفعل واشرقت علی شرفات الملکوت والمراد
عالم النفوس ویسمی ایضا الملکوت الادنی
والاصغر ذکره فی برتونامه واضافة الشرفات
الیها تخصیصها بالنفوس الفلکیة هذا هو التفسیر
المطابق لما ذکره فی برتونامه وغیره من کتبه
ویمکن ان یراد بعز الجبروت انوار الجلال
الالهی وبشرفات الملکوت العقول والنفوس

الفلکیة

الفلکیة بنور الله متعلق بقوله سینکشف ما لا ینا
انکشاف الاجسام للابصار بنور الشمس لا فی
الانکشاف ولا فی المنکشف علی نحو ما مر ومن
لم یدرک اللذات الروحانیة کالعوام ومن یحذو حذوهم
فهو کالعنین اذ لا یدرک لذة الجماع والمتالهون
یحظون فی هذه النشاة بحظ وافر من هذه
اللذة ویشتغلون بها عن اللذات الحسیة کما
قال سیدنا سید الکل فی الکل صلعم ابیت عند
ربی یطعمنی ویسقینی قال الله تعالی افمن شرح
الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه وحکی الشیخ
فی کتبه عن الحکماء عن نفسه ایضا الاحتظاء بحظ
تام منه وانشد فی هذا المقام قول الشاعر
وکان ما کان مما لست اذکره فظن خیرا ولا تسئل
عن الخبر قال فی برتونامه وان کان شاهد

بعد قطع التعلق لا نسبة له الى ما يشاهده
والحال هذه لكنه قد يكون اعلى كما يشاهده غيرهم
في الاخرة او مسلوبا له اقول يؤيده ما نقل
عن سهل بن عبد الله التستري رض ان بعض
العارفين يشاهدون الله تعالى في الدنيا اعم
ومشاهدة غيرهم له في الاخرة وقد يرجح التمام
على الملائكة والقدسيين لاثبات اللذة
للبهايم وسلبها عنهم ويمكن ان يكون المراد
بالملايكة العقول والقدسيين النفوس الفلكية
ويمكن ايضا ان يحمل الملايكة على ما يعم النفوس
الفلكية والقدسيين على المتالهين المنسلخين
المنقطعين عن اللذات الجسمانية الكمل النابع
في النبوات والمعجزات والكرامات
والمقامات ومهد لذلك اصلا هو ان النفوس

الناطقة من جوهر الملكوت لما عرفت انها
مجردة وانها انما يشغلها عن عالمها ومطالعة
افرادة تلك العالم ومشاهدة ما فيها
من العلوم واستفاضة الانوار منها هذه
القوى البدنية ومشاغلها فيجذبها العالم
السفلي فاذا قويت النفس بالفضايل الروحانية
بضم الرا اي النفسانية ويجوز فتحها ايضا
فيكون منسوبا الى الروح وهو الطيب والراحة
وضعف سلطان القوى البدنية وغلبتها
بتقليل الطعام اي تلطيفه وتعديله ليلا تشتغل
النفس بهضمها عن الالتفات الى عالم النور
وتكثير السهر اي الارتياض بتقليل النوم
فان كثرة النوم يبلد النفس كما صرح القوم
تخلص احيانا الى عالم القدس وتتصل بها

المقدس اي رب نوعها ويتلقى منه المعارف
كما قال ارسطاطاليس ما معناه فالمبني جوهر
الانوار العالية مكثر من الحقايق والمعارف
فقلت من انت قال انا طباعك التام
ويتصل ايضا بحسب اختلاف المناسبة ودرجات
الكمالات بالنفوس الفلكية العالمة بجزئيات
ولوازم حركاتها من الحوادث السفلية
ويتلقى منه المغيبات الكونية من الامور الماضية
والاتية في نومها ويقظتها فتصير النفس كمرآة
تنقش بمقابلة ذي نقش وذلك هو الكشف
وقد يكون عقليا صرفا لعرض صور تلك المعاني
على النفس وينطوي سريعا وقد يتفق ان يشاهد
النفس امرا عقليا ويحاكيه المتخيلة بصورة بينها
مناسبة ما وينعكس تلك الصورة الى عالم الحس

كما كان

كما كان اي وسائر الآيات وقد ينعكس منها اي
عالم الحس وانتقاش الضمير باعتبار صور مختلفة الى
معدن التخيل والمراد بالحس ههنا الحس المشترك
كما صرح به في رسالته فيشاهد صورا عجيبة
في الحس اللطافة او الغلظة ساجية ويكلمه
كما اخبر به سيدنا حيث قال احيانا يتمثل
الي الملك رجلا وصح عنه انه راى جبرئيل
كثيرا في صورة دحية الكلبي وقد كان مع دحية
وبالجمال واخبر انه راه مرة في صورته له
كانه طبق في الخافقين او يسمع كلمات منظومة
من غير ان يشاهد احدا كما قال سيدنا احيانا
ياتيني مثل صلصلة الجرس وربما يظهر عليه مكتوب
فيه كلام مرتب كما في الواح موسى ذكره في
غير هذه الرسالة او يتجلى الامر العزيز في

مرآة نفسه من دون أن يلتبس بصورة كلامية أو
غيرها من الصور المثالية ويترائى الشيخ على
تقدير المحاكاة ومشاهدة الصور كأنه يصعد
وينزل مع المفارق ذو الشيخ يمتنع عليه الصعود
والنزول لتجرده عن لوازم الأجسام من الأين
والحركة فيه وغيرهما بل الشيخ ظل له يحاكي
أحواله الروحانية بضرب من المحاكاة
حقيقة تلك المحاكاة الإلهية على الراسخين في
الحكمة المتعالية ولعسر تحقيقه إدراك المسموعات
والمبصرات كيف يحاكيها القوى الإنسانية
ومن ثمة قال سيدنا صلعم خلق الله آدم على صورته
واعلم أنه لما عرفت أن الشيخ ظل للنور المجرد
وجميع ما فيه من الصفات ظلال للصفات
الروحانية في ذلك النور وعلمت أيضا

بحق

بها

بحق أن الأجسام وصفاتها أظلال للأرباب
النورية وصفاتها وتلك الأنوار وصفاتها
أيضا ظلال لنور الأنوار وما له من صفات
الكمال التي هي عين ذاته فتلك الصفات
ظلال لنور الأنوار وما له من صفات الكمال
التي هي عين ذاته فتلك الصفات مستهلكة
في أحدية الذات متكثرة في تلك المظاهر فالعالم
كله ظل نور الأنوار ولنا في تحقيق نسبة الصور
إلى الحقائق كلام في رسالة الزوراء وشرحها
فليطالعها من وجدها فإن فيهما فوائد منبهة
على كثير من غوامض الأسرار والمنامات
محاكاة خيالية لما شاهدت النفس من المعاني
حال فراغها عن الاشتغال بصور المحسوسات
الظاهرة عن المنامات الصادقة بغير أن المحاكاة

فيها لا الاضغاث من الصحاح اضغاث احلام
الرؤيا التي لا يصح تاويلها لاختلاطها التي
تحصل من دعابة هي المزاج على ما في الصحاح شطاح
التخيل شبه تشويش القوة المتخيلة وتخليطها
الصور بعضها ببعض بالدعابة التي ليست
مشتملة على فائدة فكرية وسماها شيطانا لوسوستها
النفس ومنها ايا ما عن مطالعه كهاني وقد
تطرب النفوس المتالهة طربا قدسيا مبدءه
من الجنة العالية لاخذ الامور السافلة البدنية
فيشرق عليها نور الحق الاول تع اما بواسطة
او بدونها ما ال نفي پرتو امه وليس ذلك النور
من قبيل العلم والصور العقلية بل هو شعاع حسي
يتجلى للنفس المتالهة فليشاهدها اتم من مشاهدة
البصر وربما يظهر في الحس المشترك نور او نور حسي

نور

نور الشمس على ما مر وذلك النور الفائض اكسير
العلم والقدرة فيحصل له من العلوم بسبب هذا
النور ما يستحيل عنه العبارة ويحصل له القدرة
على ما يخرج عن وسع بني النوع فيخضع له العناصر
ويذعن لامره ونهيه خضوعها للمبادي العالية
ولما رايت الحديدة الحامية يتشبه بالنار لمجاورتها
ويفعل فعلها من الاحراق مثلا فلا تتعجب من
نفس استنارت واستشارت واستضاءت
بنور الله فاطاعها الاكوان طاعتها للقدسين
من الملا الاعلى وفي المستنير المستغني بالانوار
رجال يتاملون وجوههم وجوه قلوبهم نحو ابهم
المقدس عن الجهات ملتمسون النور فيتجلى لهم
جلا ما انقدس اي الانوار العالية كما اندرجت
اخرجت الزورة اي الوارد النوري العاري ذات

الا التي اي اللمعان والمقصد منه مشاهدة قارة
وقعت له في بعض اوقاته فقاص على نفسه فيها
نور مستتبع لاشراق تام وظهر عليه في تلك
الحال هذا الكلام على الوجه الذي حقق لك من
قبل واسند القاء الكلام اليه لظهوره في ذلك
الحال بل لتمثله في ذلك النور المشاهد ان هداية
استرح اذا ادركت فحوى ما اصطفوا اي توافقوا في
التجريد وشرائط الطلب باسطي ايديهم بكلم
استعداداتهم التي لا يتوقف فيض الحق
الاعلى وفاتن الدعاء بلسان الاستعداد
مستجاب البتة منتظرون رزق السماوي
النوري فلما انفتحت ابصارهم بصائرهم
قد وجدوا الله مرتديا بالكبرياء النور القاهر
كل الانوار عين الشاهد اسم اي ما يعرف ذاته



ذاته به فانه الاسم في عرف اهل التحقيق
اللفظ الدال عليه فوق نطاق الجبروت
اي فوق دايرة العقول سماها دايرة
لاحاطتها على ما دونها وتحت شعاعه قوم
اليه سطرون يعني العقول والنفوس
الفلكية والمقصد ان اهل التجريد التام
يشاهدون نور الانوار وساير الانوار
القاهرة وهذه المرتبة اعلى من المرتبة الاول
من الاشراق المستتبع لخضوع العنصريات
فان هولاء استغرقوا في المشاهدة ويجب على
المستبصر ان يعتقد صحة النبوات فان النبوة
عبارة عن كمال وهبي للنفس الانسانية بالاطلاع
على الحقايق والتحلي بالملكات الفاضلة
والتايد من عالم النور بحيث تخصص بافعال

تعجز عنه بنو النوع ويكون مأمورا من الملاء
الاعلى بتكميل النوع وجميع هذه الامور ممكنة
كما دل عليه المباحث السالفة ثم العقد
الاخير مخصوص بالانبياء لا يوجد في غيرهم واما
سائر العقود كخوارق العادات والاطلاع
على الحقائق فيعمهم وغيرهم كالاولياء المتالهين والحكما
بل قد يكون بعض الاولياء اكثر اطلاعا
على بعض الحقائق من بعض الانبياء فان
كثيرا من محققي علماء هذه الامة كابي بكر وعمر
وعثمان وعلي وحذيفة والحسن البصري وذي
النون وسهل التستري وابي يزيد وجنيد و
ابراهيم الادهم وامثالهم ممن رجحوا في الحقائق
على بعض انبياء بني اسرائيل واحتياج موسى
الى الخضر يشهد في ظاهر الحال على مثل ذلك

وايضا

وايضا استفاده داود من لقمن مشهور في
الكتب مسطور وهذا النمط من الكلام
وان لم يكن برهانيا الا ان البرهان
لا يمنعه الى ههنا ترجمة كلام المص في رسالة
برتونامه وان امثالهم من الامثال الواردة
عليهم وعلى السنتهم تشير الى الحقائق كما
ورد في المصحف وتلك الامثال نضربها
للناس وما يعقلها الا العالمون وكما
اندر بعض النبوات ان اجر هذا الكلام
اني اريد ان افتح فمي بالامثال فالتنزيل
اي تنزل الحقائق في صورة الامثال هو كون
الى الانبياء فانهم مبعوثون لتكميل النفوس
على اختلاف استعداداتهم وحفظ المصالح
الصورية والمعنوية عليهم فلا بد لهم ان يبرزوا

الحقائق

في صور التي هي ما يستفيد الكل منها على حسب اختلاف
مشاربهم واذواقهم واليه اشار سيدنا سيد الكل
في الكل حيث قال صلعم نحن معاشر الانبياء
امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم والتاويل
وهو ارجاع صور الاوضاع الشرعية الى ما لها
من الحقائق التي بها وكشف تلك الحقائق
من تحت تلك الصور والبيان اي بيان تلك
الحقائق معراة عن الحجب الصورية هو كول المظلى
المظهر الاعظم الانور الاروح النار بلبط برلى
منسوب الى فارقليطا بالفاء ثم الالف ثم الراء
المكسورة ثم القاف الساكنة ثم اللام المكسورة
ثم اليا ثم الطاء ثم الالف المقصورة لفظ
عبراني ومعناه الفارق بين الحق والباطل
والمراد به مظهر الولاية التي هي باطن النبوة

وسيد الكل

كما انذر

كما انذر المسيح عيسى عليه السلام وسيأتي بيان وجه
التسمية حيث قال اني ذاهب الى ابي
وابيكم اي ربي وربكم قد سبق ان الاولين
كانوا يسمون المبادي بالآباء لا بالمعنى الذي
يفهمه النصارى كما يدل عليه قوله واسكم
لست عليكم الفا فليطا الذي ينبئكم
بتاويل ... ر ذلك سيدنا الخاتم
صلى الله عليه وسلم فان نشاته انما هي مرآت
كمال النبوة في كشف الحقائق والولاية
عالية فرنشاته على النبوة ولهذا يرى صور
اوضاع شريعته المقدسة في غاية الرقة
واشعار كلامه الجامع واوضاعه الفائقة
بالحقائق في غاية الظهور كما اشار اليه بقوله
صتعم اتيكم بالسهلة السمحة البيضاء فالسهولة

والسماحة اشارة الى الرقة واللطافة
والبياض الى ظهور الحقايق من تحت تلك
الحجب الرقايق وحيث كان من شانه انما هي
يمكن للنبوة من مراتب الرقة واللطافة
وغلبة الولاية ختم النبوة بنشاة المحمدية
ولم يبق بعده الا الولاية الصرفة وقال
اي المسيح العارقليطا الذي يرسله الي
باسمي ويعلمكم كل شيء اي تاويل كل صورة
من الاوضاع التي اعلمكم بها قولا وفعلا و
قوله باسمي اي للمسمى بالمسيح لانه المسيح بالنور
اي نفسه بالنور الشارق الذي هو اكسير العلم
والعذرة كما سبق وقد اشار اليه في المصحف
حيث قيل ثم ان علينا بيانه ثم للتراخي يعني
انه يعلم من قوله ثم ان علينا بيانه ان تمام

الكشف

الكشف عن حقايق ما اتى به صور الاوضاع المنزلة
على الخاتم وتجريدها عن ملابس الصور الكلية
متراخ عن زمانه فانه انما يظهر في النشاة بهو فار
قليطاه ومظهر ولايته الخاصة وان كشف
لسان النبوة الختمية عنها باتم ما يمكن في نشاة
النبوة بحيث اقتصر جلابيبها ولم يبق عليها
من الصور الحجب الا رقايق لطيفة تحكي ود والبصاير
فيها جمال تلك الحقايق ولذلك لكان
فارقليطا جميع الانبياء الكاشف عن حقايق
ابهاماتهم لكن بقي بعض تلك الحجب الرقيقة بحكم
نقيض النبوة موقوفا موكولا كشفها الى مظاهر
ولايته الخاصة مراعاة لما هو المناسب للا
استعداد الزمان ولا شك انوار الملكوت
نازلة لا غاية الملموتين لا منع فيها وان شعاع

القدس ينبسط على النفوس المستعدة المجردة
وان طريق الحق ينفتح لمن يقرع بابه يعني
ان باب السالك مفتوح فان اهب العلم الله
هو الافق المبين ما هو على الغيب بظنين
وفيه تلويح من المقصد الى مرتبة من السالك كما لا يخفى
على ذي فطانة كما اخرت الخطفة ذات البرق
الخطفة في اللغة فعلة من الخطف بمعنى الاستلاب
والمراد به ههنا غيبة لطيفة عن عالم المحسوسات
ومشاهدة الانوار مشاهدة غير ثابتة تستتبع
فيضان نور بارق على النفس ليلة هبت الهوجاء
هي في اللغة الريح العاصفة التي تقلع البيوت
والمراد ههنا التجرد المودي الى رفض القوى
البدنية ولا يتيسر ذلك الا بهبوب رياح الجذبات
من الملأ الاعلى كما قال تعالى هو الذي يرسل الرياح

بشرا

بشرا بين يدي رحمته اليزيد لو منه اي ساعة
اي ساعة من صاحبها اي صاحب الخطفة نازلا
ثم هو يد لو من اليزيد صاعدا بهذه صورة
تلك المشاهدة على ما مثلث له قدس سره
ان انفتح سبيل القدس ليصعد الى رحال
منعت البرازخ الاكبر من هذا مفعول لقوله
اخرت اي اخرت تلك المشاهدة بهذا الكلام
والنسخ التي رأيناها كانت سقيمة مختلطة ففي
بعضها قيد لفظ رجال بالجيم وفي بعضها لفظ
مبعث على وزن مفعل من البعث بالثاء
المثلثة وفي بعضها الاكثر بالثاء المثلثة
وفي بعضها لفظ رحال بالحاء المهملة جمع
رحل وهو المنزل وفي لفظ منعت على صيغة
الامر من المنع الاكثرين بالثاء المثلثة وبذا

اقرب الظاهر ان يكون لفظ ليصعد على صيغة المجهول
ومصوبه على هذا الوجه انفتح سبيل الوصول الى
عالم القدس ليصعد الصاعدون الى منازل
عليه فلك البرازخ وعلى ائمتها الاكثر من غير
الوصول اليها هذا على ان النقل للطعن فيه ذلك
فلعله تصحيف او فيه ترك فمن وجد النسخة الصحيحة
وتحقق معناه فليثبته ههنا كرما والله يحب المحسنين
ثم اخذ في النجوى مع الله تعالى بلسان الابتهال
مومياً الى جميع المطالب التي لا محيص عنها لطالب
الكمال مشيرا الى مقاصد هذه الرسالة على وجه
الاجمال فقال ربنا انبائك اي موجود وجودك
وصفات كمالك على ما يليق بعظمة ذاتك
وهذا اشاره الى معرفة ذات الواجب وصفاته
وافرنا بر سالاتك وما خصصت بها ههنا من



من المزايا والكمالات من شهود انوار ذاتك
في مظاهر انبيائك والتصرف في عبادك بما
يصلح امورهم في المعاش والمعاد وهذا اشارة
الى النبوات التي هي المدرج الاقصى من معارج
النفوس الانسانية وعلمنا ان ملكوتك
مراتب معاودة في الصعود والنزول والدنو
والعلو وفي بعض النسخ مآب اي معاد للنفوس
بعد تجردها عن البدن وهذا اشارة الى معرفة
انوار المجردة وان لك عبادا امتالهين من
ارباب التجريد يتوسلون بالنور الى الملكات
الفاضلة والكمالات العلمية الى النور اي
الى مشاهدة الانوار العالية واستشراق
الانوار منهم الى انهم قد يهجرون النور للظلمات
اي قد يميلون ويحنون عن الحكمة العالية النور

الی الجنة ای فلکه الظلمانیة بغر نقونه الکونی
البدنیة ومزابلها ومزاوله بعض اللذائذ الطبیعة
علی وجه الاعتدال لیتوسلوا بالظلمات
الی تلک الکوتی البدنیة الی النور فیحصلون
بحرکات المحابس المنهمکین فی الطبیعة قرة
عین العقلاء الکاظمین ومن ههنا یعرف
الفطن اللبیب سرها ورد فی کلام النبوی
ان نوم العالم عبادة فان العالم انما یستعمل
علی وجه اللائق لیستعین به علی الاستکمال وما
یتبعه وعدتهم الزلفی وفی بعض النسخ اوعدتهم
ای هددتهم وخوفتهم عن الرکون الی ظلمات
الطبیعة وارسلت الیهم ریاحا مبشرات ای
الاشواق الکاملة لیحملهم علی علیین لیمجدوا
سبحانک انوار جلالک وجمالک ولیحملوا اکنافک
ای یفهموا حقائق کبریائک المنزلة علی اهل
السفارة ولیعلقوا ایاجنحة الکروبیین ای
بالملکات النوریة المسیبة للمناسبة معهم
ولیصعدوا بجبل الشعاع ای بالانوار الفائضة
من العوالی علی نفوسهم لیستعینوا بالوحشة
والرهبة عن الطبیعة وعلایقها لینالوا
الانس مع اهلها اهل الملکوت اولیک
هم الصاعدون الی السماء بنفوسهم المشرفة
وهم القاعدون علی الارض بابدانهم الغیط
اللهم الساعدات من النفوس فی مراقد الغفلات
الراهلات عما تیسر لها من الدرجات لو انها
امنت وعملت الصالحات لتذکروا لما تحکم
لسانا وجنانا ونقدسوا مجدک عما لا یلیق
بتراهتک فیصلون بذلک الی الکمال

الذين يستعدون لتحصيل حصتهما من العلم والعمل فانهما
ابوا الفضايل قد تبين لك من المباحث
السابقة ان النفس الانسانية لها قوتان نظرية
وعملية ذات شعبتين شهوية وغضبية وكمالها بحسب
القوة الاولى هو العلم بحقايق الاشياء
وكمالها بحسب الثانية هو التوسط بين طرفي
الافراط والتفريط حتى تصير النفس كانها خالية عنهما
فان الوسط هو غاية البعد عن الاطراف
فاشبه النفس في المبادي الخالية عنهما بالفعل و
التوسط في الشهوية هو العفة وفي الغضبية
الشجاعة فانحصر اصول الفضايل في العلم و
العفة والشجاعة وبتركبها يحصل العدالة الصحيحة
هو ملكة حبس النفس عن الشهوات وعلى المكروهات
المكروهات
على مقتضى الراى الصحيح فمن حيث كونه مبدا

حين

حين النفس عن الشهوات يوجب ملكة العفة
ومن حيث كونها حبسها على المكروهات
يوجب ملكة الشجاعة فاذا حصل العلم والصبر
فتح منهما ساير الفضايل فالعلم بمنزلة الاب
لها لكونه مبدا الكل والصبر بمنزلة الام لها
لطوانه على سايرها بالقوة القريبة واعلم
انهم حصروا اصول الفضايل في الحكمة
والعفة والشجاعة وجعلوا لكل منهما توسطا
بين طرفي افراط وتفريط فالحكمة هو التوسط
بين الجربزة والبلاهة والعفة بين الفجور و
الخمود والشجاعة بين الجبن والتهور والتهور
واستشكل بان الحكمة ان فيه لخروج النفس
الانسانية الى كمالها الممكن في جانبي العلم
والعمل فهو مقسم جميع الفضايل فكيف

يصح جعله قسما من العملي هو قسيم منه وان عين الحكمة
بمعرفة احوال الموجودات بقدر الطاقة البشرية
فلا يصح الحكم بانه توسط بين طرفي افراط
وتفريط بل الافراط فيه كلما كان اكثر كان
اكمل فما جابوا عنه تارة بان هذه الحكمة التي
جعلت قسما غير التي هو المقسم واطلاق الحكمة
عليهما باشتراك اللفظ فان ما جعل قسما
هو التوسط في اعمال الروية في مصالح المعاش
وتعبيره بالتوسط بين البلاهة والجربزة
بعيد ذلك اذ الجربزة لا يكون الا في العقل
العملي المتشوق وانت خبير بانه ح لا ينحصر الفضائل
في الثلثة لخروج المعرفة لحقائق الموجودات
عنه بل انما ينحصر الفضائل المتعلقة بالقوة
العملية والاخرى بان هذه الحكمة هي الحكمة

التي

التي هي القسم وهي المفسرة بمعرفة حقائق الموجودات
باعتبار ذاتها مقسما وباعتبار تحصيلها قسما
من العملي فما هو قسم منه هو تحصيلها لا نفسها
وانت تعلم انه اذا فسر الحكمة بالمعرفة
المذكورة كان معرفة طريق تحصيله قسما من
لا نفس تحصيله ثم لا يصح تفسير الحكمة التي هي
القسم بالتوسط بين الجربزة والبلاهة
بل ان فسرت بالتوسط بين الجمود الذي
هو البلاهة وبين الاشتغال على سبيل
النظر لكان اقرب فانه طريق تحصيل
معرفة حقائق الموجودات ازرقها الرضا
بالقضا وهو طمانينة النفس في احكام الاقدار
بسبب الانشراح بنور اليقين وانه اصل
كل سعادة وبهجة كما ورد في الاخبار جعل الله

لحكمة الروح الفرح في الرضا واليقين صاحب
الرضا يبلغ الى مقام يصير مرارات القضا
حلوا في مذاقه كما قال ذو النون رحمه الله
الرضا سرور القلب بمر القضاء وقال رويم
رحمه الله الرضا استقبال الاحكام
بالروح ولا يحصل ذلك الا برفع الاختيار
عن نفسه ولذلك فسر جنيد قدس سره
برفع الاختيار ولا يمكن رفع الاختيار
الا بالاستغراق في شهود اختيار الله تعالى
العبد فانه اختار له الافضل والمراد با
لاستحلاء مرارات القضاء استحلاؤها
بحسب الروية والميل التابع لها لا بحسب
الطبع كما في الادوية المرة النافعة وربما
يغلب حكم الطوع الارادي على الطبع فيزول





كراهة الطبع ايضا وذلك شان النفوس
الحرة القوية على ضبط قواها الجسمانية
وتسخيرها تحت قهرمان اوامر العقل القدسي
ونواهيه حتى يصير مطاوعا لها سلس الانقياد
ومترسلا اليها من غير كلفة وكانه اليه اشار
الحديث النبوي حيث قال اسلم الشيطاني
على يدي لحصول القوة وهي عبارة عن
العدالة وهي مستجمعة لجميع الفضايل كما
سبق وهي في اصل اللغة استواء الشخص
في السن وبلوغه نهاية النمو نقل الى
استوائه في الاخلاق وبلوغه النهاية
في معارج الفضايل حسا فانها حلية
الرجال والاشراق اي اشراق الانوار
القدسية على نفوسنا سبيلنا الى درك

العملات

الكمالات لا لاستظلال بظلال التعالت
الفكرية المشتملة على ثلث شعب بي الحدود
الثلثة لا بي ظليله بدوم ولا يغني من اللهب
بسبب الشوق والطلب فان النفوس المرة
في جوهرها لا يرضيها ولا يسكن بها غلتها
انك بالجود الاعم على العالمين منان بما
يليق باستعداد كل فرد والله تعالى خير من
اعان في تحصيل المطالب وعلى رسوله الصلاة
والسلام والتحية والرضوان المص ختم
هذه الرسالة بذكر الله تعالى والصلوة على
من ختم به الرسالة كما افتتحها بها فجاءت
بذلك ورويه المفتتح مسكية الختام منضد
على احسن ترتيب وابلغ نظام اقول
وانا الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن اسعد

محمد

محمد المدعو بجلال الدين الدواني الصديقي
هذا ما تيسر لي في شرح هذه اللمعة في اثناء
عوايق شتى وعلايق فوضى مع ما عم الزمان
من اختلال الامن والامان وما خصصت
به من مهاجرة الاوطان ومفارقة الخلان
وملازمة بيت الاحزان وكانه يحاكي
شان شيخ كنعان من فرقة اصحاب كانوا
سلوتي ونزهة خاطري وبهجة احباب
كانوا بمنزلة السواد الناظر كنا بشاهدتهم
قرير العين فما ساء الدهر بالبين وكعق
فيما بيننا غراب البين فانفصم عقد صحبتنا
عن الانتظام وفرق بيننا ايدي نوايب الايام
يسر الله ايام التواصل بيننا ورد الى الاوطان كل غريب
فلا خير في الدنيا بغير التواصل ولا عيش في العمر لغير حبيب

ند امع الاعار بعد اليسار الاقلال عن
الاكثار وخلو الديار والاقطار عمن يميز عن
مصحح الاحرار من الخمول والاستتار
وعاقني عن مراجعة المطولات وتدقيق الفكر
في المضايق والغامضات واجالة قدح
النظر في حل المعضلات فمن وجد
فيه معذرة فليقبل معذرتي وليقل عثرتي
وليجد باصطلاح النظار ذكرها وليكن من
اللذين اذا مروا باللغو مروا كراما فاني
مع ذلك معترف بعجزي في هذه الصناعة
وقلة ذات يدي من هذه البضاعة
وما ظنك بكتاب فيها انظار الحكماء الكبار
ويختلف فيها اقوال اولي الايدي والابصار
كيف يعثر على مراقيها ويعرف غاياتها من لم

تدرب

تدرب في اوائل العلوم ومباديها فضلا
عن نهاياتها وغاياتها وان اخر الله في الاجل وساعد
المقدر والامل واستظهر الحال واجتمع البال
لصنفت شرحا للاشراق شهرة الاحداق
وسعطر منشورها افواه الاوراق ولله در
الطول والافضال وبيده تحقيق المطالب
والامال والسلام على القديس خصوصا
على سيد الكل وآله وصحبه اجمعين تم الكتاب
بعون الله الملك الوهاب في
شهر ربيع الاول سنة ١
١٣

تم